اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۹ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۰ء

مدیر:
پروفیسر شہرت بخاری

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۹ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۰ء)
مدیر	:	شہرت بخاری
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۹-۹۰ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۳۶۸
سائز	:	۱۴٫۵×۲۴٫۵س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۰،۳۱ اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۹ء، جنوری تا مارچ، ۱۹۹۰ء شمارہ: ۴،۲

اقبالیات

مُدیر

پروفیسر شُہرت بُخاری

نائب مدیر : مُحمّد سُہیل عُمر

مدیرِ مُعاون : ڈاکٹر وحید عِشرت

معاونین : احمد جاوید

مُحمّد اصغر نیازی

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۲۷-الف ماڈل ٹاؤن لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زرِ سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۷-الف، ماڈل ٹاؤن، لاہور، فون: ۸۵۶۰۱۰

اقبالیات
(اردو)
(اقبال ریویو)

جلد ۳۰، ۳۱ شمارہ نمبر ۲، ۱
جولائی ۱۹۸۹ء جنوری ۱۹۹۰ء

ترتیب

تعلیم :

تحقیق و تدوین :

تبصرۂ کتب :

قلمی معاونین

نام	پتا
پروفیسر عبدالقوی دسنوی	سیفیہ کالج، بھوپال ۴۶۲۰۰۱، بھارت۔
ایس ایم عمر فاروق	پشاور روڈ، راولپنڈی۔
ڈاکٹر محمد ریاض	چیئرمین شعبۂ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد۔
عبدالحمید کمالی	۱۳۷- اے حیدرآباد کالونی، کراچی۔
پروفیسر عزیز احمد	ممتاز اقبال نگار۔
ڈاکٹر جمیل جالبی	صدر نشین مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد۔
پروفیسر جگن ناتھ آزاد	شعبۂ اردو، جموں یونیورسٹی جموں توی ۱۸۰۰۰۱ براہ بھارت
پروفیسر سمیع اللہ قریشی	پرنسپل گورنمنٹ کالج، جھنگ۔
عبدالکافی ادیب	اسسٹنٹ ڈائرکٹر نظامت وزارت اطلاعات تحقیق عوام، اسلام آباد۔
پروفیسر کرم حیدری	بی۔۹۔ سیٹلائٹ ٹاؤن، راولپنڈی۔
ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	یزدانی سٹریٹ، جنت پارک، سمن آباد، لاہور۔
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	استاد شعبۂ اردو، اورینٹل کالج، جامعۂ پنجاب لاہور۔
پروفیسر محمد انور صادق	شعبۂ نفسیات، گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ۔
پروفیسر شہرت بخاری	ناظم اقبال اکادمی پاکستان
ڈاکٹر محمد اجمل نیازی	استاد شعبۂ اردو، گورنمنٹ کالج، لاہور
پروفیسر محمد اقبال خان	۶۰، ای بلاک، ماڈل ٹاؤن، لاہور
نصر اللہ پور جوادی	رئیس مرکز نشر دانشگاہی تہران

۶

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے اندیشہ و کمالِ جنوں
نہ اِس میں عصرِ رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اِس میں عہدِ کُہن کے فسانہ و افسوں

7

پاکستان اور ایران کے ثقافتی روابط

پروفیسر شہرت بخاری

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں اُن کی تقدیریں
کمالِ صدق و مروّت ہے زندگی اُن کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی اُن کی تقصیریں

صدرِ گرامی و حضراتِ محترم!

یہ لمحہ، جب میں آپ سے مخاطب ہوں، میری زندگی کا سب سے اہم اور سب سے قیمتی لمحہ ہے کہ مجھے اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہ موقع فراہم کیا ہے کہ میں اس پاک اور مقدس زمین کو بوسہ دینے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جس کی مٹی کو ملائکہ اپنے سر پر سجانے کو فخر سمجھتے ہیں...... اللہ اللہ کہاں آستانۂ امام رضا علیہ السلام اور کہاں شہرتِ بخاری کہ جس کا ایک ایک ذرہ نگینہ زبانِ حال سے اپنے پُر عصیاں ہونے کا اعتراف کر رہا ہے ____ اس کا یہ ثبوت کیا کم ہے کہ میری زبان گنگ نہیں ہو گئی، میرے دل کی دھڑکن رُک نہیں گئی، میرے کان سننے کی اہلیت سے محروم نہیں ہو گئے اور میری آنکھیں اپنے آس پاس اور سامنے بیٹھے ہوئے حضرات و خواتین کے چہرے دیکھ رہی ہیں ____ مدینہ و نجف و کربلا کے بعد جس مقام پر انسان کا نفس گم ہو جانا چاہیئے وہ یہی سرزمین ہے جسے مشہد کہا جاتا ہے ____ مشہد ___ شہادت گاہ ____ شہادت مومن کا ایمان ہے ____ کسی بھی صاحبِ ایمان کے شوق کی معراج

شہادت ہے مطلوب و مقصودِ مومن نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی

یہ شعر اقبال کا ہے ____ ایرانی جسے اقبال لاہوری کے نام سے یاد کرتے ہیں ____ اقبال اور لاہور ایرانیوں کے لیے ایسے نام ہیں کہ جو ان کے شعور اور لاشعور دونوں کی بنیادوں میں ہمیشہ موجود رہے ہیں ____ سینکڑوں سال سے ایرانیوں کے مختلف المتنوع قافلے سرزمینِ ہند میں مختلف زمانوں میں داخل ہوتے رہے ہیں۔ ان کی پہلی منزل لاہور ہی ہوتی تھی ____ لاہور پہنچ کر دم لیتے تھے۔ اور پھر ہند کے مشرق سے مغرب تک اور شمال سے جنوب تک پھیلے ہوئے میدان اس کی تگ و تاز کے

لیے منتظر ہوتے تھے ـــــ کفرستانِ ہند میں اسلام کی روشنی ان عرب شہسواروں کی وجہ سے کم پھیلی جو
بحیرہ عرب کے راستے سندھ میں داخل ہوئے اور ملتان تک کا علاقہ اپنے زیرِ نگین رکھا ـــــ بلکہ ان علماء،
مشائخ اور صوفیا کے سبب سے پھیلی جو ایران سے آئے ـــــ شمالی ہند جو پورے برِصغیر کا دل ہے
اور جسے ہندی مسلم تہذیب کا ملجا و ماویٰ سمجھنا چاہیے، تقریباً ترک مسلمانوں کے تسلط میں رہا۔ اسی حصے
میں صوفیہ نے پہلے اپنے خیمے گاڑے ـــــ معروف ترین جن میں حضرت سید علی ہجویریؒ ہیں ـــــ
اسی حصے میں سب سے پہلے شعرائے کرام نے اپنی سحر بیانی سے دلوں کو گرمایا ـــــ مسعود سعد سلمان
کہ ہند میں غالباً پہلا فارسی شاعر ہے، لاہوری کہلاتا ہے۔ لاہور اس کا مولد و مسکن تھا۔ اس کے بعد
باستثنائے حضرت امیر خسروؒ جتنے نامی گرامی، معروف اور کم معروف شاعر آئے اور معزز و محترم ہوئے
وہ سب کے سب ایران ہی سے آئے ـــــ خاص طور سے خاندانِ مغلیہ کے عہد میں ـــــ
شہنشاہ نصیر الدین ہمایوں کہ ظہیر الدین بابر کا بیٹا اور جانشین تھا، دشمنوں کے ہاتھوں شکست کھا کر
ایران ہی میں پناہ گزیں ہوا اور کچھ سال بعد شاہ عباس صفوی کے لشکر کو لے کر دوبارہ ہندوستان
میں اپنی حکومت قائم کی۔ مگر زیادہ عرصہ زندہ نہ رہ سکا۔ اس کے بعد اس کا نوعمر بیٹا محمد جلال الدین اکبر
تخت نشین ہوا ـــــ قریب تھا کہ خاندانِ مغلیہ کا چراغ ہمیشہ کے لیے گل ہو جاتا کہ ایک ایرانی جرنیل
بیرم خان کہ جس کا بیٹا عبدالرحیم خان خانخاناں کے نام سے تاریخ میں زندہ ہے، نے اس بچے کے سامنے
ڈھال بن کر باپ کے نمک کو حلال کیا اور اپنی ذہانت اور فطانت سے مغلوں کے بکھرے ہوئے
تانے بانے کو ٹوٹنے سے بچالیا ـــــ نہ صرف بچالیا بلکہ اپنی عسکری اور سیاسی قوت سے ایسا
استحکام دیا کہ پھر اسے ختم ہونے میں دو اڑھائی سو سال لگے ـــــ اس دوران ہندی مسلمانوں
نے اپنی تہذیبی شناخت ایسی قائم کر لی کہ جس نے برصغیر میں دو قومی نظریے کو جنم دیا اور نتیجے
کے طور پر ایک نئی مملکت پاکستان وجود میں آئی ـــــ یہ ایک تقریباً ناممکن عمل تھا جو ہوا۔ اس
قابلِ فخر کارنامے کے پس منظر، بلکہ اس کارنامے کی بنیادوں میں دور تک ایرانی ذہن، ایرانی دانش
ایرانی روحانیت اور ایرانی تہذیب پھیلی ہوئی ہے۔ فارسی زبان ہندی مسلمانوں کی ترجمان زبان اردو
کی اصل ہے۔ اس کی لغات، اس کے قواعد، اس کا رسم الخط تمام تر فارسی ہی کا احسان مند ہے ـــــ
ہماری شاعری کی سبھی اصناف فارسی کی ہیں۔ غزل ہماری شاعری کا سب سے قیمتی سرمایہ ہے اور اول
دن سے اب تک مقبول ترین صنف ہے۔ غزل کا مزاج وہی ہے جو کلاسیکی فارسی غزل کا ہے ہماری
غزل کی تشبیہیں، استعارے، علامتیں اور تلمیحات وغیرہ وہی ہیں جو فارسی کی ہیں۔ ہماری غزل نے

فارسی غزل کے نقش قدم پر چل کر اپنی منزل پائی۔ فارسی ہی کے عظیم کلاسیکی شاعر سعدی، حافظ، جامی عراقی، نظیری، عرفی، طالب آملی، قدسی، خاقانی اور رفانی ہمارے لیے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتے تھے ہمارا سب سے بڑا شاعر غالب فارسی کا بھی باکمال شاعر ہے امیر خسرو اور بیدل کے بعد ہندی فارسی شاعری میں غالب کا مرتبہ باقی سب سے بلند تر ہے — یہ اور بات ہے کہ وہ اس معاملے میں بوجوہ بدنصیب ہے کہ اس نے اپنی بہترین صلاحیتیں فارسی میں صرف کیں مگر اہلِ ایران نے اس کو وہ مرتبہ نہیں دیا جس کا وہ واقعی حقدار تھا اور اردو والوں نے اس کو اپنے سر کا تاج بنایا حالانکہ اس کا اپنا نظریہ تھا کہ ۔

فارسی بین تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اردو کہ بے رنگِ منست

غالب کے علاوہ انیسویں صدی کے آخر تک تقریباً ہر شاعر نے کم یا زیادہ فارسی کی طرف توجہ دی۔ مگر پھر ہندی مسلمانوں کی اپنی غفلت کے باعث ہندوستان سے مسلمانوں کے اقتدار نے دم توڑ دیا اور انگریز ہندوستان کی دیگر اقوام خصوصاً ہندوؤں کے ساتھ گٹھ جوڑ کر کے ہندوستان کی قسمت کا مالک بن گیا اور مسلمان غلام ہو کر رہ گئے۔ آپ جانتے ہیں کہ جب کوئی قوم غلام ہوتی ہے تو اس کے نجیب اور صاحب صلاحیت لوگ ذلیل کیے جاتے ہیں۔ ان کا کچھ بھی اپنا نہیں رہتا — جب کسی قوم کو برباد کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس کی تہذیب کو ضعیف کر دیا جاتا ہے، اگر ختم نہیں کیا جا سکتا — اور کسی تہذیب کو ضعیف کرنے یا مٹانے کے لیے سب سے اہم حکمتِ عملی جو اختیار کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کی زبان کو زخمی کر دیا جائے — چنانچہ انگریز نے ہندی مسلمان کو ختم کرنے یا کم سے کم اسے کمزور کرنے کے لیے کہ ان کی شناخت مشکوک ہو جائے، ان کی زبان پر خود انگریزی زبان کو مسلط کر دیا جائے — اس وقت بھی بے شک عام بول چال کی زبان اردو تھی مگر تہذیبی زبان فارسی ہی تھی — چنانچہ فارسی کو باقاعدہ منصوبہ بندی کے ساتھ ہماری زندگی سے رفتہ رفتہ خارج کر دیا گیا۔ یہاں تک کہ اب سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں فارسی پڑھنے والوں کی تعداد شرمناک حد تک کم ہو گئی ہے — اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیئے تھا کہ ایرانیوں اور ہندی مسلمانوں اور اب پاکستانیوں کے تعلقات میں وہ گرمی باقی نہیں رہنی چاہیئے تھی کہ جو تھی

مگر قدرت جس کو زندہ رکھنا چاہتی ہے، اسے کوئی نہیں مار سکتا، جس کو ختم کرنا چاہتی ہے اسے کوئی قائم نہیں رکھ سکتا — قدرت کو منظور نہیں تھا کہ ایران اور مسلم ہند کا ازلی ابدی رشتہ ٹوٹ جائے

چنانچہ انیسویں صدی کے آخری حصے میں ایک ایسا صاحبِ اعجاز پیدا ہوا جس نے تمام تر سازشوں کے باوجود اس رسی کو مضبوط تر کیا ــــ اور اس نفاق کے بیج کو بارآور نہ ہونے دیا جو مغربی استعماری قوتیں مسلمانانِ عالم کو فنا کرنے کے لیے ملتِ اسلامیہ کے دل و دیدہ یعنی ایران و مسلم ہند کے درمیان ڈالا گیا تھا ــــ یہ صاحبِ اعجاز کون تھا ــــ وہی جسے آپ اہل عجم اقبال لاہوری کہتے ہیں ــــ اور جس کے بارے میں اب ان کو کچھ زیادہ آگاہی دینے کی ضرورت نہیں ــــ اقبال وہ روشنی کا مینار ہے جس نے تمام عالم اسلام کو ایک مرکز پر لانے کا خواب دیکھا اور اس خواب کی تعبیر کو حقیقت کا رنگ دینے کی طرح طرح سے غیر معمولی قوتِ گویائی سے کام لیا ــــ مسلمانان عالم کے عروج و زوال کی تاریخ کے ایک ایک نقطہ تک اس کی رسائی تھی اور وہ اس کے ایک ایک لفظ کے سیاق و سباق اور گیرائی و گہرائی سے کماحقہٗ واقف تھا ــــ وہ صرف شاعر نہیں تھا کہ اپنے سامعین کا دل بہلاتا۔ اسے قدرت نے ایک مخصوص فرض سونپا تھا جو اس کو پورا کرنا تھا اور وہ فرض یا مشن اس کے سوا نہیں تھا کہ مراکش سے انڈونیشیا تک پھیلے ہوئے مسلمان اس عظمت اور حرمت کو پھر سے حاصل کرنے کی کوشش کریں جو انہیں کبھی حاصل تھا کہ نہ صرف ایشیا، افریقہ بلکہ یورپ کا ایک بڑا حصہ ان کی دی ہوئی روشنی سے منور تھا ــــ اپنے مشن کو عالم اسلام تک پہنچانے کے لیے جو ذریعہ ابلاغ اس نے منتخب کیا وہ فارسی زبان تھی۔ اردو اس کی اپنی زبان تھی مگر فارسی شاعری کی ضخامت اردو سے زیادہ ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں تھا جبکہ وہ جانتا تھا کہ برصغیر ہند و پاکستان میں فارسی زبان کے لیے نہ وہ ذوق و شوق رہ گیا تھا، نہ اس کی درس و تدریس کا وہ اہتمام رہ گیا تھا ــــ ایسا اس لیے تھا کہ عالم اسلام کو بیدار کرنے اور انہیں آزادی و حریت کے کٹھن اور دشوار گزار سفر میں رہنمائی کرنے کی اُمید ایرانی قوم سے تھی۔ اسے کبھی ایران کی سیاحت کا موقع نہیں ملا مگر اپنے مطالعے، مشاہدے اور تجربے سے وہ ایرانیوں کو، (اگر مجھے ایسا کہنے کی جسارت کرنے کے لیے معاف کر دیا جائے) ایرانیوں سے زیادہ پہچان رہا تھا۔ اسی لیے تو اپنے ایک اردو شعر میں اس نے کہا تھا

تہران ہو گر عالمِ مشرق کا جینوا ۔۔۔ شاید کُرّۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

اور اہلِ زمانہ نے دیکھا کہ نہ اس کی بصیرت نے دھوکا کھایا، نہ اس کے شعور نے ہمیں مایوس کیا اور ایران ہی سے وہ مردِ مومن پیدا ہوا جس کا اقبال کو آخری دم تک انتظار رہا اور وہ لوگ بھی جو اقبال کی بصیرت پر ایمان رکھتے تھے، ناامید نہیں تھے ــــ میں یہاں اقبال کی ایک عظیم نظم مسجد قرطبہ میں سے چند شعر پیش کرنا چاہوں گا، یہ نظم اردو میں ہے۔

مسجدِ قرطبہ میں وہ یہ بیان کر رہا ہے کہ تمام مغربی دنیا اپنے اپنے حوالے سے انقلاب کے ثمر سے بہرہ ور ہو رہی ہے، جرمن، فرانسیسی، اطالوی وغیرہ — اور اب

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زبان
دیکھئے اس راز کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا
آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
مری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب

کیا حضرت امام خمینی رحمۃ اللہ، ایران میں سینکڑوں برس کی دنیا کی سب سے طاقتور بادشاہت کا خاتمہ — اور وہ عظیم انقلاب کہ جس نے مسلمانانِ عالم کے علاوہ غیر مسلم اقوام کو بھی درسِ حریت دیا — کیا یہ سب کچھ اقبال کے خواب کی تعبیر نہیں ہے؟ — یقیناً ہے — اور یوں اقبال پاکستان اور ایران کے درمیان ایک ایسا پُل ہے جسے کوئی سیلاب نقصان نہیں پہنچا سکتا۔

صدرِ محترم و معزز خواتین و حضرات! میں بے حد خوش ہوں کہ میری زندگی بھر کی یہ آرزو پوری ہوئی کہ میں آج، اس وقت ایران میں ہوں، ایرانیوں میں ہوں — مشہد مقدس میں ہوں۔ اپنے امامؑ کے دروازے پر ہوں۔ میں شکر گزار ہوں خانہ فرہنگ ایران، لاہور کے منتظمین کا، آقای علی قمی و آقای صادق گنجی کا کہ انہوں نے مجھے یہاں تک پہنچانے کا انتظام کیا۔ میں احسان مند ہوں اقبال کا کہ یہ اس کی روح کا تصرف ہے کہ مجھے اس عالمی سیمینار میں کھڑے ہو کر چند بے سروپا باتیں کرنے کا موقع ملا۔ گر قبول افتد زہے عزّ و شرف۔

والسلام — **پروفیسر شہرت بخاری** (ناظم) اقبال اکادمی پاکستان لاہور

عالمی اقبال سیمینار میں، ۷ دسمبر ۱۹۸۹ء کو یہ مقالہ فردوسی یونیورسٹی مشہد مقدس میں فارسی زبان میں پڑھا گیا۔ یہاں اس کا ترجمہ شائع کیا گیا ہے۔

شخصیات

محمود شبستری اور علامہ اقبالؒ

ایس۔ ایم عمر فاروق

16

"اقبالؒ نے شبستری کی مثنوی "گلشنِ راز" کا جواب لکھ کر ابنِ عربی کے تصورات پر منظم حملہ کیا۔ محمود شبستریؒ کی مثنوی میں ابنِ عربی کے خیالات منظوم ہیں، جن کا رد اقبالؒ نے کیا ہے۔ "خطبات" میں براہِ راست شبستری کا جواب نہیں، لیکن "گلشنِ راز" سے "خطبات" کو جدا نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ایک حد تک اور ایک دوسری شکل میں "خطبات" ہی کا نقشِ اول ہے۔"

ڈاکٹر سید عبداللہ

اقبال اور افلاطون کے فلسفوں کے موازنے میں اس اہم حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ اقبال کی تمام زندگی، ۱۹۰۸ء کے بعد جب وہ یورپ سے تعلیم سے فارغ ہو کر تشریف لائے "افلاطون کے فلسفے کے خلاف جنگ کرتے گزری۔ یہ جنگ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) میں حافظ پر تنقید سے شروع ہوئی اور زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) میں (گلشنِ رازِ جدید میں) درجۂ کمال کو پہنچ گئی۔ یہاں تک کہ جاوید نامہ اور خطبات میں اسے مکمل کر دیا گیا۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اقبال اور افلاطون کے موازنے میں علامہ کے "گلشنِ رازِ جدید" جو کہ محمود شبستری کے "گلشنِ راز" کے جواب میں لکھی گئی، کا تجزیہ کریں۔ "گلشنِ رازِ جدید" کو اسرارِ خودی میں افلاطون کے خلاف جہاد کی ایک کڑی سمجھنا چاہیے۔ گلشنِ رازِ جدید کو خطبات کے حوالے سے پڑھیں تو احساس ہوتا ہے کہ گلشنِ راز جدید کا خطبات میں فلسفیانہ طور پر جواز پیش کیا گیا ہے یعنی جو حقائق اشعار میں ۱۹۲۲ء میں ظاہر ہوئے وہی ۱۹۲۸ء میں خطبات میں فلسفیانہ زبان میں بیان کیے گئے۔ محمود شبستری نے اپنی تصنیف میں ۱۷ سوال پیش کیے جو صوفیاء کرام کے فلسفے کے اہم مسائل سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا دلائل سے جواب دیا۔ یہ سب حکمت و عرفان کے متعلق ہیں۔
علامہ اقبال نے گلشنِ رازِ جدید میں ۹ سوال پیش کر کے محمود شبستری کے ۱۷ سوالوں کا جواب دیا ہے۔ خدا، خودی اور کائنات کے آپس میں تعلقات کے متعلق محمود شبستری نے وحدت الوجود کے فلسفے کو بطور احسن بیان فرمایا ہے۔ اقبال چونکہ وحدت الوجود کے فلسفے کے خلاف تھے۔ ان کے سوال اور جواب ان کے اپنے نظریۂ خودی اور خودی کے باری تعالیٰ سے تعلق کو بیان کرتے ہیں۔ چونکہ محمود شبستری تصوف اور اس کے

ذریعے فلسفۂ افلاطون سے متاثر تھا، علامہ اقبال نے اس کا رد گلشنِ رازِ جدید میں پیش کیا۔

اقبال نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اس فلسفیانہ جہاد میں صرف کیا۔ تصوفِ اسلامی تو صرف ۲ صد ہجری تک نظر آتا ہے اور جس تصوف کا نفوذ اسلامی کلچر اور ادبیات میں ہوا، وہ سراسر افلاطونی خیالات کے زیر اثر تھا اور اس تصوف سے ان کے خیال میں افلاطون کے تشائم انگیز فلسفۂ زندگی کا رواج ہوا، جو اسلام کے لیے سمِ قاتل بن کر اُس کے زوال کا باعث ہوا۔

محمود شبستری لاموجود الا اللہ میں یقین رکھتے تھے۔ یعنی خدا کے سوا اور کوئی وجود نہیں۔ اگر وجود ہے تو صرف اللہ کا۔

اس نظریے کو ابن العربی نے "فصوص الحکم" میں اس طرح بیان کیا ہے:

"عالم میں سوا اس کے کوئی دوسرا نہیں۔ یہ اعتبار وجود کے موجودات کا ہے، موجودات سوائے اس کے کوئی شے نہیں۔ وہ اپنے ہی نفس پر ظاہر ہے اور اپنے ہی نفس سے باطن اور مخفی ہے۔ اگرچہ خلق خالق سے ممیّز ہے لیکن امرِ خالق وہی مخلوق اور امرِ مخلوق وہی خالق ہے۔ یہ سب ایک عین سے ہیں بلکہ عینِ واحد اور عینِ کثیر دونوں ہیں۔"[۱]

عالم اور باری تعالیٰ کے تعلق کو اقبال نے خطبات میں خطبۂ دوم میں وضاحت سے بیان کیا ہے ابن العربی کے فلسفے کو وحدت الوجود کا فلسفہ یا پین تھی ازم کہتے ہیں۔ اس کے خلاف اقبال "توحید" میں یقین رکھتا ہے۔ وہ خطبات میں فرماتے ہیں:

"باری تعالیٰ کا عالم یا کائنات سے تعلق ایسا ہے جیسے کردار کا انسان سے ہے۔"[۲]

اقبال، ابن العربی اور شبستری کی طرح کائنات کو خواب یا وہم سمجھتے ہیں اور نہ ہی کائنات کو باری تعالیٰ کا ظل کہتے ہیں۔ صوفی مادی وجود سے بھاگتے ہیں لیکن زمانہ حاضر کی سائنس کی ترقی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادہ جامد نہیں اور نہ ہی حیات سے عاری ہے۔ اقبال کائنات اور باری تعالےٰ کے تعلق کے متعلق فرماتے ہیں:

"نیچر کا علم باری تعالیٰ کی کارکردگی Behavior کا علم ہے۔"[۳]

خطبات میں ایک اور مقام پر فرمایا:

"ہم جب کائنات میں مادے کی حیثیت پہچاننے کی کوشش کرتے
ہیں تو ہم باری تعالیٰ کے نزدیک ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔
اور یہ ایک قسم کی عبادت ہے۔ قرآن کریم کے حسین الفاظ میں فطرت
باری تعالیٰ کی عادت ہے۔ کائنات اور مادے کا یہ نظریہ فزیکل سائنس
کو ایک نئے روحانی معانی بخشتا ہے۔"[۲۷]

کائنات اور باری تعالیٰ کے متعلق مجدد الف ثانیؒ کا فلسفہ یہ ہے کہ کائنات یا عالم ذاتِ الٰہیہ کا غیر
ہے۔ اس مسئلے کے متعلق ڈاکٹر سید عبداللہ نے نقطعات اقبال میں فرمایا۔

"مجددؒ کے مقابلے میں اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم
ذاتِ الٰہیہ کا عین بھی ہے اور غیر بھی"۔

انسان اور باری تعالیٰ کے تعلق کے متعلق بھی اقبال اور شبستری میں اختلاف ہے۔ محمود شبستری
ابن العربی کے فلسفے کے مطابق یہ یقین رکھتا ہے کہ روح جب باری تعالیٰ کے نزدیک پہنچتی ہے تو وہ اس
میں جذب ہو جاتی ہے۔

اقبال مجدد الف ثانیؒ کی طرح روح کے خدا میں جذب ہونے میں یقین نہیں رکھتے اور روح کی
انفرادیت کو اس قدر قائم رکھنے کی تلقین کرتے ہیں کہ وہ باری تعالیٰ کے نظارے سے مستفید ہو اور
باری تعالیٰ میں جذب ہونے کا اسے خیال بھی نہ آئے۔ اقبال نے ایک دفعہ کہا تھا کہ اگر باری تعالیٰ میری
طرف آئیں تو میں کوسوں دور بھاگ جاؤں۔ وہ اپنے آپ کو سترّ اوصال کہنا نہیں چاہتے تھے بلکہ کہا کرتے
تھے کہ انہیں "سترّ الفراق" کہا جائے۔ ان کے خیال میں باری تعالیٰ کے فراق میں ہر وقت پُر سوز رہنا وصل
سے بہتر ہے۔ ابن العربی، شبستری اور ابجیل کے وحدت الوجودی فلسفے میں باری تعالیٰ کے سوا دنیا میں
کچھ نہیں اور ظاہری ٹھوس دنیا یعنی موجوداتِ عالم ایک عکسِ الٰہی ہیں۔ یہ افلاطون کے فلسفہ کا اثر ہے
جس کے مطابق دنیا کی کوئی چیز حقیقی نہیں، یہ محض ایک نقل ہے۔ یہ فلسفہ قرآن کریم کے فلسفے کے خلاف
ہے جس میں ٹھوس چیزوں کی حقیقت پر زور دیا گیا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں نفیِ کائنات، قرآن کریم
کے احکامات کے خلاف ہے۔

محمود شبستری فرماتے ہیں ؏

ہمہ عالم کتابِ حق تعالیٰ است

یہ ہے ابن العربی اور شبستری کا عالمِ کثرت۔ یعنی کائنات، جس میں حق تعالیٰ جاری و ساری ہے،

محض وہم ہے۔ شبستری کے نزدیک کثرت موجود کا نام ہے جسے باری تعالیٰ سے فیض ملتا ہے۔

اقبال اور مجدد الف ثانیؒ کے نزدیک زندگی حقیقی ہے۔ انسان کا باری تعالیٰ سے وصل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک عبد ہے اور دوسرا معبود۔ اس لیے کائنات اور باری تعالیٰ ایک نہیں ہو سکتے۔ ایک مخلوق ہے اور دوسرا خالق۔ ان کے خیال میں ذاتِ الٰہی کے تجربے کے بعد اس کے آگے بھی جانا ہوتا ہے۔

مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ وہ خود اس حالت سے گزر چکے ہیں۔ ان کے خیال میں ذاتِ باری میں جذب ہونے کے تجربے کے باوجود روح فراق محسوس کرتی ہے۔ ان کے خیال میں انسان کے اس سفر میں آخری منزل ہے، "عبدہٗ" کی شان کو پانا۔[۶]

مجدد الف ثانیؒ کے نزدیک ذاتِ الٰہی سے نزدیک ہونا پہلا درجہ ہے جسے صوفی وصل کہتے ہیں اس کے آگے تین درجے اور ہیں یعنی قلب کے کل چار درجے ہیں جنھیں طے کیے بغیر انسان "عبدہٗ" کی شان کو نہیں پہنچ سکتا۔ پہلے روحانی تجربے کو ختم کرنے کے لیے تین اور درجے لازمی ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ روح

۲۔ سرِّ خفی

۳۔ سرِّ اخفیٰ

یہ مل کر عالمِ امر بنتے ہیں۔

اقبال کا فلسفہ مجدد الف ثانیؒ کے فلسفۂ تصوف سے روشنی حاصل کرتا ہے۔ اقبال گلشنِ رازِ جدید میں اپنے نظریۂ تصوف کو سوال جواب کے ذریعے بیان فرماتے ہیں۔

علامہ اقبال کے نو سوالوں میں پہلے سوال کا تعلق تفکر کی حقیقت سے ہے۔ کہتے ہیں کہ غور و فکر کی بدولت دونوں جہان شکار ہو سکتے ہیں۔

دوسرا سوال علم سے متعلق ہے یعنی وہ کونسا بحر ہے جس کا علم ساحل ہے اور اس کے اندر سے کیا کیا گوہر نکلتے ہیں۔ اس میں کائنات کی تسخیر کا ذکر ہے۔

تیسرے سوال میں کائنات کی حقیقت کا ذکر ہے جسے زمانہ حاضرہ کی سائنس کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ اقبال جان اور بدن کے فلسفے کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جان و بدن ایک وحدت ہے اور افلاطون کو چھوڑ کر ارسطو سے آشنائی حاصل کرنے پر زور دیتے نیز بیکن سے بھی واقفیت پیدا

کرنے کی تلقین کرتے ہیں جس سے ماڈرن سائنس نے جنم لیا۔
چوتھے سوال میں وصال کے مقابلے میں فراق کا فلسفہ ہے۔ بقول اقبال فراق اندر وصال است۔
پانچواں سوال ہے کہ خودی کیا ہے؟ یہ کائنات سے علیحدہ بھی ہے اور اس سے وابستہ بھی۔
چھٹے سوال میں بھی خودی کا ذکر ہے۔
ساتواں سوال مردِ تمام کے متعلق ہے۔
اور آٹھواں سوال "انا الحق" پر ہے۔ اس میں شنکر و منصور سے پرہیز کرنے کی تلقین ہے۔
یعنی وحدت الوجودی فلسفے کی نفی خودی کے فلسفے سے ہو۔
آخر میں نویں سوال میں پوچھتے ہیں کہ رازِ وحدت سے کون واقف ہوا اور عارف کو کس حقیقت کا عرفان حاصل ہوا؟ ہمارے دلوں میں باری تعالیٰ نے ایک آتش فروزاں کر رکھی ہے اور انسان کا دل باری تعالیٰ کی معیت سے چلتا ہے اور انسان اس کے لیے بزم آرائی کرتا ہے اور اپنی خودی کو برقرار رکھتا ہے۔
اس طرح سے اقبال نے ابن العربی اور محمود شبستری کے فلسفۂ تصوف کے خلاف اپنا فلسفہ پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ "انا الحق" اور افلاطون کے فلسفے سے بچو اور شنکر کے فلسفۂ ویدانت سے بھی کنارہ کش رہو۔ ... اور زمانہ حاضرہ کی سائنس کے تجرباتی منہاج کے بانی بیکن کا مطالعہ کرو۔
اقبال نے خطبات میں شبستری کا ذکر تک نہیں کیا اور نہ ہی افلاطون کے خلاف کوئی دقیق بحث چھیڑی ہے لیکن خطبات میں یہ بیان کیا ہے کہ قرآن کریم کی روح یونانیت کے خلاف ہے اور یہی ہمارے اسلامی کلچر کی نشانی ہے۔ ہمارے اسلامی کلچر کی نشانی سے ہی یورپ میں یونانیت کے خلاف تحریک شروع ہوئی جیسے سپنگلر جیسے سوشل فلاسفر اس لیے نہیں مانتے کہ اسلام کی برتری ظاہر نہ ہو۔ سپنگلر نے اس کے خلاف یہ نظریہ پیش کیا کہ کسی ایک کلچر کا دوسرے کلچر پر اثر ہی نہیں ہوتا اس لیے اسلام کا یورپ کے کلچر پر کوئی اثر نہ ہوا۔ گلشنِ رازِ جدید کے متعلق "متعلقاتِ اقبال" میں کہا گیا ہے:

"گلشنِ رازِ جدید سے خطبات کو جدا نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ایک حد تک اور ایک دوسری شکل میں خطبات کا نقشِ اوّل ہے۔"[۲۳]

محمود شبستری اور اقبال کے فلسفے میں جو بُعد ہے، اس کے باوجود دونوں میں ایک بات مشترک ہے۔

دونوں نے اپنی تصانیف میں اپنے زمانے کے حالات سے متاثر ہو کر مسلمانوں کو راہِ نجات دکھائی ہے۔ علامہ شبستری نے فتنۂ چنگیز کو دیکھا تھا جس میں مسلمانوں کی تباہی، اسلامی تہذیب و تمدن کی خستہ حالی، شہروں اور شاندار عمارتوں کی بربادی و غارت گری نے ان پر اثر کیا اور انہوں نے اپنے تصوف کے انداز میں مسلمانوں کو دنیاوی شان و شوکت سے دور کرنے کے لیے اپنی روح کی تسکین نوافلاطونیت کے فلسفے میں پائی۔ ان کے سترہ سوال بھی مسلمانوں کے انہی حالات سے متاثر ہو کر اٹھائے گئے۔ بقول اقبال ؎

گذشت از پیشِ آں دانائے تبریز
قیامت ہا کہ رست از کشتِ چنگیز[۸]

اسی طرح اقبال کا زمانہ فتنۂ چنگیز سے کم نہ تھا۔ اسلامی سلطنت کا زوال اور مسلمانانِ ہند کی بربادی شبستری کے زمانے سے کم فتنہ ساماں نہ تھی۔ فتنۂ چنگیز میں عمارات اور تہذیب و اقدارِ اسلامی کی تباہی ہوئی۔ اسی طرح اقبال کے زمانے میں فتنۂ فرنگ نے جو مسلمانوں کے دین و مذہب پر یلغار کی، وہ فتنۂ چنگیز سے کم نہ تھی۔ مسلمان بزرگانِ سلف کے کارنامے بھول کر نئی تہذیب سے مرعوب ہو گئے تھے۔ اقبال نے ایک دوسرا انقلاب دیکھا بلکہ ایک نئے سورج کو طلوع ہوتے دیکھا۔ وہ فرماتے ہیں ؎

نگاہم انقلابے دیگرے دید
طلوعِ آفتابے دیگرے دید[۸]

مسلمانوں کی مایوسی و بربادی کو دور کرنے اور دین و دانش کی شمع روشن کرنے کے لیے دانائے راز نے محمود شبستری کے جواب میں گلشنِ رازِ جدید تحریر فرمایا۔ علامہ شبستری نے تو تصوف کا سبق سکھایا تھا، اقبال نے یہ سبق سکھایا کہ انسان کے لیے مرگ اور زندگانی کی جنگ چونکہ جاری ہے اس لیے اس کی نگاہیں حیاتِ جاوداں پر لگی رہنی چاہییں ؎

بہ جانم رزمِ مرگ و زندگانی است
نگاہم بر حیاتِ جاودانی است[۹]

اب ہم گلشنِ رازِ جدید کے نو[۹] سوالوں کو تفصیل سے بیان کرنے کی کوشش کریں گے

———

سوال نمبر ۱:

پہلے سوال میں اقبال تفکر کی حقیقت پوچھتے ہیں ۔

نخست از فکرِ خویشم در تحیّر
چہ چیز است ایں کہ گویندش تفکر
کدامیں فکر ما را شرطِ راہ است
چرا گہ طاعت و گاہے گنہ است[۱]

اقبال کے نزدیک غور و فکر کی صلاحیت انسان کے لیے ایک نور کی حیثیت رکھتی ہے اور تفکر سے ہی وہ یزداں سے متعارف ہوتا ہے ۔ تفکر میں دلیل کی آگ بھی ہے اور جانِ جبریل کا نور بھی ۔ عالمِ محسوس سے وابستگی کے باوجود تفکر انسان کو زمان و مکان سے ماورائی چیزوں کا عرفان بخشتا ہے ۔ تفکر سینۂ آدم کا نور ہے ۔

گہے نارش ز برہان و دلیل است
گہے نورش ز جانِ جبرئیل است
بخاک آلودہ و پاک از مکان است
بہ بندِ روز و شب ، پاک از زمان است[۱۳]

غور و فکر کی تعریف میں علامہ رطب اللسان ہیں ۔ وہ کہتے ہیں ، یہ تفکر ہی دریا ہے اور یہی چوبِ کلیم ہے جس نے دریا کو دو ٹکڑوں میں کر دیا تھا ۔

ہمیں دریا ہمیں چوبِ کلیم است
کہ از وے سینۂ دریا دو نیم است[۱۴]

اسی غور و فکر کی بدولت دونوں جہان شکار ہو سکتے ہیں اور اگر تو ان پر قبضہ کر لے تو سارا آفاق ختم ہو جائے گا لیکن تجھے پھر بھی موت نہیں آئے گی ۔

دو عالم می شود روزے شکارش
فتد اندر کمند تابدارش
اگر ایں ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد تو نہ میری[۱۵]

سوال نمبر ۲ :

گلشنِ رازِ جدید کا دوسرا سوال ہے۔ یہ کیا بحر ہے کہ جس کا ساحل علم ہے اور اس کی گہرائی سے گوہر کونسا نکلتا ہے۔

چہ بحراست ایں کہ علمش ساحل آید
ز قعرِ او چہ گوہر حاصل آید[۱۳]

علم کے متعلق فرماتے ہیں کہ :

"حیاتِ پرُ نفس ایک بحرِ رواں ہے اور اس کے کنارے ہیں انسان کی آگہی اور اس کا شعور۔ اس کی ہر ایک موج شعور کے کناروں سے چھلک جاتی ہے۔"

"یہ ہستی خلوت میں مست ہے اور اس کی محبت ناپذیر ہے لیکن دنیا کی ہر شے اس ہستی کے نور سے چمک رہی ہے۔"

بخلوت مست و صحبت ناپذیراست
ولے ہر شے ز نورش مستنیراست[۱۴]

عقل کی تعریف کے بعد وہ خودی کی برتری کی طرف اپنا شاہسوارِ فکر بڑھاتے ہیں کہ زندگی کا کفارہ علم ہے اور اس کا گوہر خودی ہے۔ فرماتے ہیں :

"یہ جہانِ رنگ و بو انسان کا گلدستہ ہے۔ یہ ہم سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی۔ ہماری خودی اسے اپنے قابو میں لے آتی ہے۔"

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما
زما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی اُو را بیک تارِ نگہ بست
زمین و آسمان و مہر و مہ بست[۱۵]

انسان کی خودی کے دیکھنے ہی سے جہاں میں جان آتی ہے۔ اس کے پودے خودی کے پھلنے پھولنے پر منحصر ہیں ؎

جہاں را فربہی از دیدنِ ما
نہالش رستہ از بالیدنِ ما

حدیثِ ناظر و منظور راز ے است
دلِ ہر ذرہ در عرضِ نیاز ے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں
ز فیضِ یک نظر موجود گرداں[۱۷]

"شاہد کے بغیر مشہود کی ضرورت ہے۔ ہستی کو انسان کی خودی کی ضرورت ہے۔ کائنات میں نور اور صدا کے جلوے انسان کے بغیر نہیں ہو سکتے۔ جہان ہماری تجلی کے بغیر کچھ بھی نہیں"۔

جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست[۱۸]

"خودی کائنات کو مسخر کرے گی۔ خودی صیاد ہے اور مہ و مہر اس کے شکار ہیں۔ خودی کائنات کی تسخیر کرتی ہے اور یہ خودی ہی اس جہاں کا گوہر ہے"۔ فرماتے ہیں: "تو جہاں اور کائنات پر اپنی آگ سے حملہ آور ہو اور مکان و لامکاں پر شب خون مارے"

خودی صیاد و نخچیرش مہ و مہر
اسیر بندِ تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہاں زن
شبیخوں بر مکان و لامکاں زن[۱۹]

سوالِ نمبر ۳:

تیسرا سوال ہے ۔

وصالِ ممکن و واجب بہم چیست
حدیثِ قرب و بعد و بیش و کم چیست[۲۰]

علامہ نے اس سوال کے جواب میں آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کا ذکر کرتے ہوئے پرانے جامد تصورِ کائنات پر شدت سے تنقید کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حقیقت لازوال و لامکاں ہے۔ اب تم یہ نہ کہنا کہ پرانے خیالات کے مطابق عالم بیکراں ہے۔ صوفی شعرا کے نزدیک یونان کے

زمانے کا بطلیموس کا نظام فلکی تھا۔ اب آئن سٹائن کا نیا نظام ہے۔ کائنات کا نیا نظریہ ہے —— حقیقتِ مطلقہ کی حد اندر سے باہر نہیں۔ یہ تخلیق پسند ہے اور اپنے آپ کو منکشف کرنے میں مصروف ہے۔ کائنات وسعت پذیر ہے۔ جامد و ساکن نہیں۔ یہ کائنات کا نیا نظریہ ہے۔ ؎

درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرونِ او وسعت پذیر است[الف]

اسی طرح مکان کے ذکر کے بعد زمان کے فلسفے کی طرف رجوع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم نے زمان کو اپنے ضمیر میں نہیں دیکھا بلکہ اسے محض شب و روز تصور کیا۔

اس سوال کے جواب میں برگساں کے فلسفۂ زماں کا ذکر ہے کہ شب و روز کا وقت —— وقتِ خالص ہے —— برگساں کی Duration سے ہی اخذ کرنا چاہیے اور ہر وقت اک خدائی وقت ہے۔ ؎

زماں را در ضمیرِ خود ندیدم
مہ و سال و شب و روز آفریدم
مہ و سالت نمی ارزد بیک جَو
بحرفِ "کم لبثتم" غوطہ زن شو[۲۷]

اس انداز سے اس سوال کے جواب میں آئن سٹائن کے فلسفۂ اضافیت اور برگساں کے تصورِ زماں کا بیان مستور ہے۔

فلسفۂ زمان کے بیان کے بعد حقیقتِ مطلقہ کے متعلق فرمایا کہ یہ ایک وحدت ہے لہٰذا تن و جان کی تفریق یا من و تو میں فرق درست نہیں۔ کائنات کا راز روح میں پوشیدہ ہے اور انسان کا بدن زندگی کے احوال سے ہے۔ حقیقت اپنے آپ کو پردوں میں چھپاتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ اپنے آپ کو زندگی میں منکشف کرنے میں لذت محسوس کرتا ہے۔ ؎

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است
بدن حالے ز احوالِ حیات است

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است[۲۳]

علامہ اقبال اس کے بعد فرنگ کی شکایت کرتے ہیں کہ دانشِ افرنگ نے بدن اور جان کو جدا کر دیا اور اس کی نگاہ نے سیاست میں بھی ملک و دین کو علیحدہ کر دیا۔ کلیسا محض سبحۂ پطرس گنتا رہتا ہے کیونکہ اس کا سیاست اور حاکمیت سے کوئی تعلق نہیں۔ ترکوں نے ان کی تقلید میں اسلام کے ملک و دین میں یگانگت کے اصول کو بھلا دیا۔

اقبال کہتے ہیں ۔

بہ تقلیدِ فرنگ از خود رمیدند
میان ملک و دیں ربطے ندیدند[۲۴]

اس عالم میں جہاں "جزو" ، "کل" سے زیادہ ہے ، رازی و طوسی کا قیاس محض جنوں ہے۔ ہمیں چاہیے کہ افلاطوں کا ساتھ چھوڑ کر ارسطو سے آشنا ہوں اور کبھی سازِ بیکن سے ہم نوا ہو جائیں بلکہ ان سے آگے نکل کر فکرِ روز و شب سے نجات پا جائیں اور روزگار سے باہر اپنا مقام تلاش کریں ۔

مقامِ تو بروں از روزگار است
طلب کن آں یمیں کو بے یسار است[۲۵]

سوال نمبر ۴:

اقبال چوتھے سوال میں فرماتے ہیں:

انسان اور باری تعالیٰ میں فراق کا تعلق ہی اصل تعلق ہے، وصال اصل تعلق نہیں۔ اگر معروف و عارف ذاتِ الٰہی ہی ہے تو انسان کے سر میں خودی کا جنون کیوں سمایا ہوا ہے۔ ہمارا باری تعالٰی سے فراق میں رہنا ہی ہماری فطرت ہے۔ ہم تڑپتے رہیں اور کبھی وصال کو نہ پہنچیں۔

از و خود را بریدن فطرت ما است
تپیدن نا رسیدن فطرت ما است
نہ او بے ما نہ ما بے او ، چہ حال است
فراقِ ما فراق اندر وصال است[۲۶]

یہ ہے وجودی فلسفے کے رد میں فلسفۂ اقبال!

وہ کہتے ہیں ہماری بزم میں تجلیاں ہی تجلیاں ہیں۔ عالم و کائنات ناپید ہے۔ اس بظاہر بھری کائنات میں یا ہم ہیں یا باری تعالیٰ۔ باقی کچھ نہیں۔ کبھی وہ خود کو ہم سے بیگانہ بنا لیتے ہیں اور کبھی ہمیں ساز کی طرح نوازتے ہیں۔ اس مشتِ خاک یعنی انسان کے دماغ میں کیا جنون ہے کہ اس کا اندرون تابناک ہو رہا ہے اور وہ ذاتِ الٰہی کے فراق سے نالہ کناں ہے لیکن اس کے فراق سے پھلتا پھولتا بھی ہے۔

بہ بزم ما تجلی ہاست، بنگر
جہان ناپید او پیدا است، بنگر
در و دیوار و شہر و کاخ و کو نیست
کہ اینجا ہیچ کس جز ما و او نیست
گہے خود را زما بیگانہ سازد
گہے ما را چوں سازے می نوازد
چہ سودا در سر این مشتِ خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
ولیکن ہم ببالد از فراقش [۲۲]

اسی فراق کے مسئلے کو جو افلاطونیت کے فلسفۂ وصال کے خلاف ہے، زبورِ عجم میں بھی بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر دو اشعار پیشِ خدمت ہیں ؎

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو است
چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزو است
در خاکدان ما گہر زندگی گم است
آں گوہرے کہ گم شدہ ما ئیم یا کہ او ست؟

"گلشنِ رازِ جدید"، زبورِ عجم کا ہی ایک حصہ ہے۔ اس طرح اقبال کا فلسفہ جو یونانیت کے خلاف ہے اُن کے تمام کلام میں ظاہر ہوتا ہوا خطبات تک پہنچتا ہے اور اس فلسفے کی روشنی اسرارِ خودی سے لے کر ان کے باقی تمام کلام اور خطبات میں ایک ہی چمک کے ساتھ نظر آتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

شنکر و منصور کی بات نہ کرو بلکہ خدا کو اسلامی طریقے سے تلاش کرو۔

دگر از شنکر و منصور کم گو
خدا را ہم براہِ خویش جو[۲۸]

سوال نمبر ۵:

گلشن رازِ جدید کا پانچواں سوال ہے کہ "اندر خود سفر کن" کے کیا معنی ہیں؟

کہ من باشم مرا از "من" خبر کن
چہ معنی دارد "اندر خود سفر کن"

اس سلسلے میں اقبال اپنا خودی کا فلسفہ دہراتے ہیں کہ خودی حفظ کائنات کا تعویذ ہے خودی کا پیکرِ خاکی حجاب ہے اور اس کا طلوع ہونا آفتاب کی مانند ہے ۔

خودی تعویذِ حفظ کائنات است
نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است
خودی را پیکرِ خاکی حجاب است
طلوعِ او مثالِ آفتاب است
درونِ سینۂ ما خاورِ او
فروغِ خاکِ ما از جوہرِ او[۲۹]

علامہ کہتے ہیں کہ تو کہتا ہے کہ مجھے حقیقت سے مطلع کرو اور یہ بھی جاننا چاہتا ہے "اندر خود" سفر کرنے کے کیا معنی ہیں؟ میں تمہیں یہ کہتا ہوں کہ میں نے تمہیں یہ مشورہ دیا ہے کہ ربطِ جان و تن کیا ہے؟ یعنی دونوں ایک حقیقت ہیں اور اسی اصول کے ماتحت تو اپنے آپ کے اندر سفر کر اور دیکھ کر من کیا چیز ہے۔

یہ "من" غیر یعنی کائنات سے علیحدہ بھی ہے اور اس سے وابستہ بھی۔

یہ "من" اپنے آپ میں گم بھی ہے اور غیر کائنات سے وابستہ بھی۔

تمہارے سینے میں یہ ایک چراغ ہے، ایک نور ہے، جو تمہارے آئینے میں چمک رہا ہے لہٰذا اس بات سے غافل نہ ہو جاؤ کہ تم اس کے امین ہو۔ یہ تمہاری کس قدر نادانی ہے کہ تم اپنی طرف نہیں دیکھتے ۔

۱۔ جدا از غیر هم وابستهٔ غیر
گم اندر خویش و هم پیوستهٔ غیر

۲۔ چراغ درمیانِ سینهٔ تست
چه نوراست این که در آئینهٔ تست

۳۔ مشو غافل که تو او را امینی
چه نادانی که سوئے خود نه بینی[۲]

سوال نمبر ۶:

گلشن رازِ جدید کا شبستری کے فلسفے کے متعلق چھٹا سوال یہ ہے ؎

چه جزو است آنکه او از کُل فزون است
طریق جستن آں جزو چون است[۲]

اس سوال میں جزو سے مراد ہے، خودی کی ماہیت۔ علامہ کے نزدیک خودی کل موجودات کا ایک جزو ہے لیکن یہ "کل" سے فزوں ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ خودی "کل" سے[۱۲] فزوں ہے۔

خودی ز اندازه ہائے ما فزوں است
خودی زاں "کل" که تو بینی فزوں است

خودی کو خودنگری میں یہ راز حاصل ہے وہ کائنات میں کسی کو حاصل نہیں۔ "خلق الانسان علیٰ صورته" کی وجہ سے یہ خودی کائنات کے جبر کے تحت نہیں بلکہ مجبوری سے خود مختاری کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔

خودی کی خود مختاری کے متعلق یہ سوال بہت اہم ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ خودی کے نہاد سے تقدیر باہر ہے۔ یہ باہر سے مجبور معلوم ہوتی ہے اور اندرون سے مختار ہے۔

حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی کہا تھا کہ ایمان جبر و قدر کے درمیان ہے۔ جب انسان اپنے نزدیک سے گردِ مجبوری ہٹا لیتا ہے تو اپنے روحانی جہان کی طرف نا تھکی طرح آگے بڑھتا ہے۔ آسمان بھی اس کے حکم کے بغیر گردش نہیں کرتا اور تارے بھی اس کی مرضی کے بغیر نہیں چمکتے۔ فرشتے اس کی راہگذر پر اس کے دیدار کے لیے بے تاب رہتے ہیں۔

چہ گویم از چگون و بے چگونش
بیروں مجبور و مختار اندرونش
چوں فرمودہ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیاں جبر و قدر است!

روح دوسری مخلوق کی طرح مجبور نہیں۔ وہ مجبوری سے مختاری کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔

شبخون بر جہانِ کیف و کم زد
ز مجبوری بہ مختاری قدم زد[۲۱]

خودی کے مضبوط ہونے سے وہ مرگ سے پاک ہو جاتی ہے اور خودی عشقِ الٰہی سے مضبوط ہوتی ہے۔

ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است[۲۲]

اس سوال میں مسئلہ حیات بعد الموت کا ذکر ہے۔ اقبال کے مقصدیت کے فلسفے کے مطابق، خودی جو پختہ نہ ہو، مرگ سے پاک نہیں ہو سکتی۔ یعنی ابدیت انسان کا حق نہیں، یہ محنت سے حاصل ہو سکتی ہے۔

افلاطون نے کہا تھا کہ روح ابدی ہے چاہے وہ نیک اعمال سے آراستہ ہو یا نہ ہو۔ اس کے خیال میں نیکی و بدی کا روح کی ابدیت سے کوئی تعلق نہیں۔

یہ فلسفۂ ابدیت خطبات میں بھی بیان ہوا ہے لیکن اس کے نشان گلشنِ راز جدید میں بھی واضح ہیں کیونکہ ؎

خودی چوں پختہ شد از مرگِ پاک است

سوال نمبر ۷ :

اقبال کا ساتواں سوال ہے کہ مردِ تمام کیا ہے؟ انسانِ کامل کی کیا نشانی ہے؟ اور مسافر کسے کہتے ہیں؟

مسافر چوں بود رہرو کدام است
کرا گویم کہ او مردِ تمام است[۲۳]

اقبال زندگی میں انسان کو ایسا ہی مسافر سمجھتا رہا ہے جسے منزل کی پروا نہیں جسے "کوششِ ناتمام" سے رغبت ہے۔ جو وصل کے بجائے فراق ہی میں مست ہے۔ جسے سکونِ منزل اور وصل کی آرزو نہیں۔ اس کے خیال میں دنیا کی ہر چیز مسافر ہے۔

ہر شے مسافر، ہر چیز راہی
کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی

بالِ جبریل کی ایک غزل اسی خیال سے لبریز ہے۔ مطلع ملاحظہ فرمائیے۔

تو ابھی رہ گزر میں ہے، قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر

اقبال کے نزدیک یہ سفر کوئی خارجی عالم میں سفر نہیں، یہ تو روح کا باطنی ارتقائی سفر ہے۔ اس میں انسان خود ہی مسافر ہے۔ خود ہی راہ ہے اور خود ہی منزل ہے۔ یہ خودی کی مسلسل ترقی یا بلند صورتوں تک پہنچنے کی ناتمام کوشش ہے[۲۶]

اگر چشمے کشائی بر دلِ خویش
درونِ سینہ بینی منزلِ خویش
سفر اندر حضر کردن چنیں است
سفر از خود بخود کردن ہمیں است[۲۷]

اس سفر کو اس طرح بیان کیا ہے کہ تو منزل کی تلاش نہ کر کیونکہ اگر تو منزل پر پہنچ گیا تو تیری جان ختم ہو جائے گی۔

(۱)

مجو پایاں کہ پایانے نداری
بپایاں تا رسی جانے نداری

(۲)

بپایاں نارسیدن زندگانی است
سفر ما را حیاتِ جاودانی است[۲۸]

انسان اس سفر میں اپنی ذات میں اس قدر خلوت پالیتا ہے کہ باری تعالیٰ اسے دیکھتا ہے اور وہ باری تعالیٰ کا نظارہ کرتا ہے لیکن خدا کے اندر گم ہونے کا خیال ہی علامہ کے نزدیک گمراہی ہے۔ جو شخص دیدار میں جل کر خاک نہ ہو جائے اور قلزم کو دیکھ کر اس میں قطرے کی طرح گم نہ ہو جائے

وہی ہے انسان مردِ کامل ۔

علامہ کے یہ دو شعر اس خیال کو حسین طریقے سے بیان کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے سامنے محکم رہو اور اس کے نور کے بحر میں ناپید نہ ہو جاؤ

چناں باذاتِ خود خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی
بخود محکم گذر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحرِ نورش
منور شو ز نورِ "من یرانی"
مژہ برہم مزن تو خود سنانی! [۹]

روح کی پائندگی اور نظارے کی جرأت کے متعلق اقبال کا ایک اور شعر سنیے ۔

عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

سوال نمبر ۸ :

اقبال کا آٹھواں سوال "انا الحق" اور خودی کی حقیقت کے متعلق ہے ۔

کدامی نکتہ را نطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق [۱۰]

اس سوال کے جواب میں اقبال فرماتے ہیں کہ میں "رمزِ انا الحق" کو دوبارہ بیان کرتا ہوں اور ہندوؤں ایران کو اس راز سے دوبارہ آشنا کرتا ہوں ۔ ایک مغ کا یہ خیال ہے کہ زندگی نے خود فریبی میں آکر کہا کہ "من" ہے ۔

مغے در حلقۂ دیر ایں سخن گفت
حیات از خود فریبے خورد و "من" گفت
خدا خفت و وجودِ ماز خوابش
وجودِ ما نمودِ ماز خوابش [۱۱]

اس فلسفے کے مطابق جو ہندو ایران یعنی منصور حلاج اور شنکر اچاریہ کا فلسفہ حیات ہے

زندگی سراسر خواب ہے۔

دل بیدار و عقل نکتہ بیں خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقیں خواب[۴۲]

وحدت الوجود کے فلسفے میں انسانی نفس ایک وہمی ہستی قرار دیا جاتا ہے۔ اس فلسفے کے خلاف اقبال کا فلسفۂ خودی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر تو کہتا ہے کہ "من" وہم وگمان ہے۔ یہ محض کائنات آب و گل کی طرح کی نمود ہے۔ تو مجھے بتاؤ کہ دارائے گماں کون ہے! اپنے اندر دیکھ کہ وہ بے نشاں کون ہے! حقیقت یہ ہے کہ خودی نہاں ہے اور حجت سے بے نیاز ہے۔۔۔ جہاں پیدا ہے اور دلیل کا محتاج ہے۔ اگر تحقیق کے جذبے سے سوچ بچار کرو تو تمہیں معلوم ہو کہ خودی یہ "من" کیا راز ہے! یہ خودی جب پختہ ہو جائے تو لازوال ہو جاتی ہے۔

خودی را حق بداں، باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است
فراق عاشقاں عین وصال است[۴۳]

"یہ خودی عشق و مستی سے پائیدار ہوتی ہے۔ جہاں فانی ہے، خودی باقی ہے اور اس کے علاوہ سب چیزیں ہیچ ہیں۔ انا الحق کہہ کر خودی کا صدیق بن جا!"

دگر از شنکر و منصور کم گو
خدا را ہم براہ خویشتن جو
بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوے و صدیق خودی شو[۴۴]

علامہ نے اس طرح فلسفۂ حلاج کو ایک نئے معنی دینے کی کوشش کی ہے کہ انا الحق کے معنی ہیں ــــ خودی کا انسان میں پیدا ہونا یعنی اس کی انفرادیت اسے حق میں مدغم نہیں ہونے دیتی۔ علامہ نے انا الحق کے اس مسئلے کو "جاوید نامہ" میں بھی بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حلاج اللہ کی تنزیہ اور ماورائیت Transcendance سے انکاری نہ تھا۔ گویا ۱۹۲۸ء کے بعد حلاج کا تصور اقبال دوسرے دور میں داخل ہوتا ہے۔ البتہ خطبات سے پتہ چلتا ہے کہ یہ

فرانسیسی ادیب ماسینون کی حلاج پر نئے انداز میں تنقید کا اثر تھا تاہم وہ اس بات پر قائم رہے کہ وحدت الوجودی اثرات حلاج کو پوری طرح موحد نہیں بنا سکے۔

سوال نمبر ۹:

اقبال کے گلشن راز جدید کا نواں سوال ہے ؎

کہ شد بر سرّ وحدت واقف آخر
شناسائے چہ آمد عارف آخر

راز وحدت سے کون واقف ہوا اور عارف کو کس حقیقت کا عرفان حاصل ہوا؟ علامہ پہلے دنیا کی بے ثباتی کا ذکر کرتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان کا دم بھی آنی جانی چیز ہے ؎

مپرس از من ز عالم گیری مرگ
من و تو از نفس زنجیری مرگ

علامہ نے اس کے بعد اسی جذبے سے معمور غزل پیش کی ہے یعنی عالم گیری مرگ انسان کی زندگی میں غم کی لہر دوڑا دیتی ہے جو بیدردی سے معمور ہوتی ہے:

فنا را بادۂ ہر جام کردند
چہ بیدردانہ او را عام کردند

یہ عراق کی غزل کی بازگشت معلوم ہوتی ہے جس کا ایک شعر کانوں میں گونج رہا ہے ؎

چو خود کردند راز خویشتن فاش
عراقی را چرا بدنام کردند

علامہ فرماتے ہیں کہ ہم خودی کو لازوال بنا سکتے ہیں۔ ہم فراق کو وصال میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ اسی راز کا جواب وہ آٹھویں سوال میں بھی دے چکے ہیں۔ اب وہ خدا اور خودی کا تعلق زیادہ تفصیل سے بیان فرماتے ہیں:

"ہمارا اس ہستی سے تعلق ہے جو بے ذوق سخن نہیں ہے اور اس کی تجلیاں بے انجمن نہیں۔"

علامہ پوچھتے ہیں کہ "الست" کا جذبہ کس کی خلوت ناز سے پیدا ہوا تھا اور "بلیٰ" کا نغمہ کس ساز سے نکلا تھا۔ ہمارے دلوں میں باری تعالیٰ نے ایک آتش فروزاں کر رکھی ہے۔ میرا دل باری تعالیٰ

کی تنہائی سے جلتا ہے اور میں اس کی بزم آرائی کے سامان کا انتظام کرتا ہوں۔ اس کے لیے اپنی خودی کو دانہ کی طرح کاشت کرتا ہوں اور باری تعالیٰ کے لیے، اس کے دیدار کے لیے اپنی خودی کو برقرار رکھتا ہوں۔

"الست" از خلوتِ نازے کہ برخواست
"بلیٰ" از پردۂ سازے کہ برخواست
مرا دل سوخت بر تنہائی او
کنم سامانِ بزم آرائی او
مثالِ دانہ می کارم خودی را
برائے او نگہدارم خودی را[1]

اور آخر میں علامہ فرماتے ہیں کہ تو شمشیر ہے تو اپنی نیام سے باہر آ۔ میرے دل کے اندر سے جو شرارہ نکلا ہے، اسے مضبوطی سے پکڑ کہ میں رومی کی طرح گرم خون کا مالک ہوں۔

تو شمشیری ز کامِ خود برون آ
برون آ، از نیامِ خود برون آ
شرارے جستہ گیر از درونم
کہ من مانندِ رومی گرم خونم[2]

"گلشنِ رازِ جدید" میں علامہ اقبال انسان کو شنکر و منصور کے فلسفے سے جو افلاطون کے فلسفے کی بازگشت ہے، بچنے کی تلقین کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

"اے مسافر! ہمیشہ جاوداں زندگی بسر کر اور جاوداں ہی مر۔ اور اس جہان کو اپنے سفر میں تسخیر کر۔" نیز باری تعالیٰ کے بارے میں کہتے ہیں کہ: "اس کے بحر میں ہمارا وصل پا کر گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے۔ تجھے چاہیے کہ تو باری تعالیٰ کو پا لے اور خود بھی برقرار رہ۔ تیرے لیے فنا نہیں کیونکہ خدا کی خودی کے اندر انسان کی خودی کا غائب ہونا محال ہے اور خودی کو "عینِ خود بودن" ہی کمال ہے۔"[3]

مسافر جاوداں زی، جاوداں میر
جہانے را کہ پیش آید، فرا گیر

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد، محال است
خودی را عین خود بودن کمال است[۴۸]

علامہ فرماتے ہیں کہ جبریل بھی میرا پیغام سن لے تو وہ بھی اپنے مقام سے گزر کر انسان کے مقام فراق کو ترسے اور کہے کہ مجھے باری تعالیٰ کی تجلی عریاں کی بجائے فراق کی نعمت چاہیے۔ اس طرح وہ بھی آدم کے ناز و نیاز کی تمنا کرے گا۔

تجلی را چنان عریاں نخواہم
نخواہم جز غم پنہاں نخواہم
گذشتم از وصالے جاودانے
کہ بینم لذت آہ و فغانے
مرا ناز و نیازے آدمے دہ
بجانِ من گدازِ آدمے دہ[۴۹]

"گلشن رازِ جدید" کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ یہ "گلشن راز" کے افلاطونی فلسفے کے خلاف جہاد ہے۔ بعض نقادوں نے اس نظم کے شروع کے چند اشعار جن میں علامہ نے گلشن راز کے مصنف محمود شبستری کے متعلق کہا،

گذشت از پیش آں دانائے تبریز
قیامت ہا کہ رست از کشتِ چنگیز[۵۰]

سے یہ معنی اخذ کیے کہ جیسے دانائے تبریز (علامہ محمود شبستری) کی نگاہوں نے قیامت خیز حالات دیکھے اسی طرح اقبال نے اپنے زمانے کا فتنہ دیکھا جس کے اثرات فتنۂ چنگیز سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں۔ وہ فتنہ تھا "فتنۂ افرنگ" جس نے مسلمانوں کا ایمان و یقین لوٹ لیا۔

نگاہے انقلابے دیگرے دید
طلوع آفتابے دیگرے دید[۵۱]

اور ان اشعار سے یہ استدلال کیا ہے کہ دونوں مصنفوں نے علم و یقین کی دولت کو محفوظ رکھنے کی تلقین کی اور عارضی تباہی جو چنگیز نے محمود شبستری کے زمانے میں کی یا مغربی تہذیب اور فرنگ

نے مشرق پر تسلط کی شکل میں کی، قابلِ اعتنا نہیں سمجھنی چاہیے البتہ اسے اس طرح سنوارا جا سکتا ہے کہ متاعِ علم و دیں کو قائم رکھا جائے۔ علامہ شبستری نے اپنے عہد کے مسلمانوں کو گلشنِ راز کے ذریعے خود نگری اور خود بینی کا درس دیا۔ اس طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کو بھی درس دیا۔

کشودم از رخِ معنی نقابے
بدستِ ذرہ دادم آفتابے[۲۱]

تاہم جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ اقبال کا درسِ زندگی محمود شبستری کے درس سے سراسر مختلف ہے، شبستری کی خود نگری تصوف کی خود نگری ہے جو افلاطونیت کے زیرِ اثر حقائق سے دور رہ کر رہبانیت کے سائے میں زندگی سے گریز کا سبق ہے۔ اسی لیے مشہور مستشرق ہٹی جیسے کئی مغربی نقادوں نے تصوف کے متعلق کہا کہ اگرچہ اسلام بغداد کے حادثہ سے زوال پذیر ہوا لیکن اس کا فلسفہ دانش قائم رہا اور تصوف کا کمال ہے کہ اس نے اس تہذیب کو قائم رکھا۔ اس مفروضے کے خلاف اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تصوف کی رہبانیت نے ہی اسلام کو تباہ کیا جبکہ محمود شبستری نے گلشنِ راز میں یہی فلسفہ پیش کیا ہے کہ زندگی کے ہنگاموں سے دور ہو کر خانقاہی تصوف کے ذریعے روحانیت کو قائم کرو۔ علامہ اقبال نے اس تصور کا رد کرتے ہوئے کہا کہ میرے فقر میں خانقاہی تصوف نہیں، میری گلیم کے نیچے شاہنشاہی نہاں ہے اور یہ کہ میرا تخیل ایسا ہے کہ پتھر کا دل میرے شیشۂ دل سے لرزتا ہے اور میرے افکار کے سمندر میں ساحل کی خواہش مفقود ہے بلکہ میرے فلسفے میں سمندر کی شورش و تلاطم کی آواز ہے۔ میں نے خلوت سے ایک اور جہانِ لازوال پیدا کیا ہے۔ میری روح مرگ و زندگی کی جنگ سے معمور ہے کیونکہ میری نظر حیاتِ جاودانی پر ہے:

مرا با فقر سامانِ کلیم است
فرِ شاہنشہی زیرِ گلیم است
دلِ سنگ از زجاجِ من بہ لرزد
یمِ افکارِ من ساحل نہ ورزد
دمے در خویشتن خلوت گزیدم
جہانے لازوالے آفریدم

به جانم رزمِ مرگ و زندگانی است
نگاہم بر حیاتِ جاودانی است

گلشنِ رازِ جدید، گلشنِ راز کا جواب ہے۔ یہ تصوّف کے خیالات کے خلاف ایک استدلال ہے جس میں اقبال کے فلسفۂ کائنات اور خودی اور باری تعالیٰ سے اس کے تعلق کے علاوہ خلوت و جلوت کی دونوں حقیقتوں کا مردِ کامل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔

محمود شبستری نے فلسفۂ افلاطون کو بیان کر کے اسلامی امت کو چنگیز کے ہنگامے کو بھول کر خانقاہی تصوّف میں اپنی خودی کو گم کرنے کی تلقین کی۔ اقبال نے زمانۂ حاضرہ کے فرنگی تہذیب کے سیلاب کے سامنے اپنے فلسفۂ خودی و بےخودی سے نئے بند باندھے، ایک نیا محاذ قائم کیا یعنی انسان کی خودی انسانِ کامل میں فنا نہیں ہوتی۔ جیسا کہ محمود شبستری کا عقیدہ ہے۔ اس لیے مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ محمود شبستری کا عام، یقین پر انحصار جو محض تصوّف کے رنگ میں پیش کیا گیا، اسلامی ملت کے لیے چنگیزی کا مقابلہ کرنے کے لیے کوئی جانفزا درس نہ تھا۔ اس کے برعکس اقبال نے خودی کو اسبابِ ہائی انسانی بتایا ہے جو محمود شبستری کے فلسفے سے کوسوں دور ہے۔ پروفیسر عزیز الرحمن نے ان کی مثنوی کو خودی کے حوالے سے پیش کیا ہے، جو نظریۂ اقبال کے مطابق ہے۔

سفر در خویش زادن بے آب و مام
ثریا را گرفتن از لبِ بام

خلیفہ عبدالحکیم محمود شبستری کے گلشنِ راز کے متعلق فرماتے ہیں:

"گلشنِ راز میں جو ذات و صفاتِ الٰہ اور حیات و کائنات کے متعلق نظریات ہیں ان میں سے اکثر اقبال کے نزدیک روحِ اسلام کے منافی ہیں اور ان میں غیر اسلامی تصوّف اور فلسفے کو اسلام کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے"۔ اقبال فرماتے ہیں:

"محمود شبستری میں خودی کی فنا کی تعلیم ہے۔ میرا جواب اس کے برعکس ہے۔ خدا کا جذب کرنا انسان کا کام ہے۔ میرے پاس فنا کی بجائے بقا کی تعلیم ہے۔"[۲۴]

یہ دنیا خواب ہو تو ہو لیکن اس دنیا پر شک کرنے والے کی حقیقت موہوم نہیں۔ خدائے زندہ سے خودی کا رشتہ ازلی ہے۔ اسی رابطے سے سازِ حیات جاوداں ہے ؂

ترا تن روح سے نا آشنا ہے
عجب کیا، آہ تیری نارسا ہے
تنِ بے روح سے بیزار ہے حق
خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے[۵۵]

آخر میں اس مثنوی میں تہذیبِ نو کی آگ سے مستفید ہونے کی تلقین ہے کہ اپنے ظاہر کو اس سے مؤثر کر لیکن اندر کو اک شرارِ جستہ سے حرارت بخش اور اپنے ذات کو یقین کے نور سے روشن کرے

شرارے جستہ گیر از درونم
کہ من مانندِ رومیؒ گرم خونم

بصورتِ دیگر ؂

وگرنہ آتش از تہذیبِ نو گیر
برون خود بیفروز اندرون میر[۵۶]

حواشی

۱۔ فصوص الحکم: ص ۱۰۹-۱۰۶ بحوالہ جناب بشیر احمد ڈار کا مضمون "وحدت الوجود" ص ۲۷: المعارف، شمارہ ۱ جنوری ۱۹۷۵ء

۲۔ خطبات انگریزی: ص ۵۶

۳۔ خطبات ص ۵۷ -

۴۔ خطبات، ص ۵۶

۵۔ حفیظ ملک کی تصنیف اقبال، پوئٹ، فلاسفر آف پاکستان سٹڈیز ان اورینٹل کلچر (۳) کولمبیا یونیورسٹی پیرس۔ اے ایچ کمالی کا مقالہ: ص ۲۱۱۔

The Heritage of Islamic Thought

۶۔ اقبال اور شبستری "متعلقاتِ اقبال"۔ ص ۲۰۱

۷۔ ص ۵۳۸ کلیات گلشنِ راز جدید (تمہید)

۸۔ ایضاً

۹۔ ایضاً ص ۵۳۹۔

۱۰۔ کلیات ص ۵۴۰

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ ایضاً ص ۵۴۱

۱۳۔ ایضاً ص ۵۴۲

۱۴۔ ایضاً ص ۵۴۳

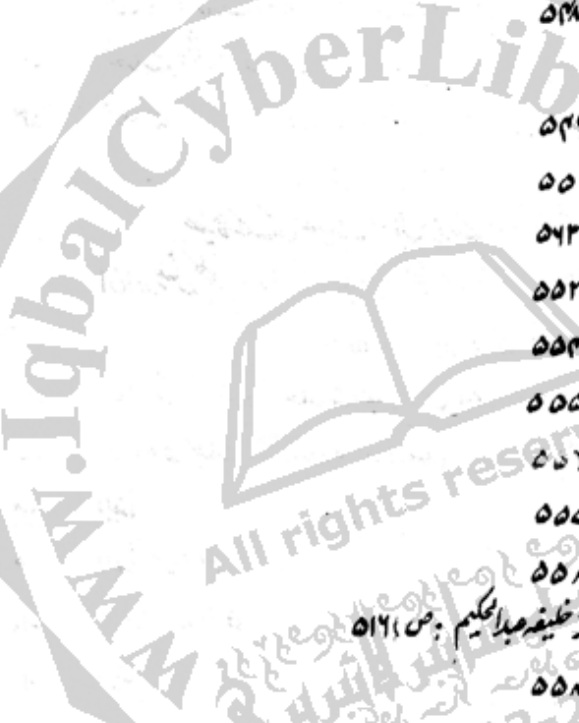
۱۵۔ ایضاً ص ۵۴۴

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ ایضاً ص ۵۴۵

۲۰۔ کلیات ص ۵۴۵
۲۱۔ ایضاً ص ۵۴۶
۲۲۔ ایضاً ص ۵۴۷
۲۳۔ ایضاً
۲۴۔ ایضاً ص ۵۴۸
۲۵۔ ایضاً
۲۶۔ ایضاً ص ۵۴۹
۲۷۔ ایضاً ص ۵۵۰
۲۸۔ ایضاً ص ۵۶۳
۲۹۔ ایضاً ص ۵۵۲
۳۰۔ ایضاً ص ۵۵۴
۳۱۔ ایضاً ص ۵۵۵
۳۲۔۳۳۔ ایضاً ص ۵۵۶
۳۴۔ ایضاً ص ۵۵۷
۳۵۔ ایضاً ص ۵۵۸
۳۶۔ فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم، ص ۵۱۶
۳۷۔ کلیات ص ۵۵۸
۳۸۔ ایضاً
۳۹۔ ایضاً ص ۵۵۹
۴۰۔ ایضاً ص ۵۶۱
۴۱۔ ایضاً
۴۲۔ ایضاً
۴۳۔ ایضاً ص ۵۶۲
۴۴۔ ایضاً
۴۵۔ ایضاً ص ۵۶۴

۴۶۔ کلیات ص ۵۶۶
۴۷۔ ایضاً
۴۸۔ ایضاً ص ۵۵۱
۴۹۔ ایضاً ص ۵۳۹
۵۰۔ ایضاً ص ۵۳۸
۵۱۔ ایضاً
۵۲۔ صحیفۂ اقبال نمبر حصہ اول۔ جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۷ء۔ ص ۱۲۹
۵۳۔ کلیات ص ۵۲۸
۵۴۔ فکرِ اقبال، ص ۴۶۷
۵۵۔ کلیات ص ۲۷۲
۵۶۔ ایضاً ص ۵۶۷

مُلّا صدرا

کے

اِلٰہیاتی افکار

ڈاکٹر محمد ریاض

عِلم میں دَولت بھی ہے، قُدرت بھی ہے، لذّت بھی ہے
ایک مُشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سُراغ

اہلِ دانش عام ہیں، کم یاب ہیں اہلِ نظَر
کیا تعجّب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ

مولانا صدرالدین محمد (۹۷۹–۱۰۵۰ھ) شیرازی معروف بہ "آخوند ملّا صدرا" عظیم متاخر ایرانی فلاسفہ میں سے تھے۔ وہ فلسفۂ ابن سینا کے شارح تھے۔ ان کے اساتذہ میں میر داماد اور شیخ بہائی معروف ہیں۔ ان کے شاگردوں میں ملّا محسن فیض کاشانی اور ملّا عبدالرزاق لاہیجی کے نام سرِ فہرست ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" لکھا (۱۹۰۷ء) تو صدرالمتالہین ملّا صدرا کے سلسلے میں ان کا مطالعہ بالواسطہ رہا۔ وہ اس فلسفی کی زبردست منطق کی توصیف کرتے ہیں مگر ڈے گوبی نیاں کا ایک قول بھی نقل کرتے ہیں کہ "ملّا صدرا، فلسفۂ ابن سینا کے شارح اور اس کی تجدید کرنے والے ہیں"۔

"تاہم وہ اس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملّا صدرا کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے، ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدت کی طرف اٹھایا تھا۔۔۔۔۔۔۔۔"

اپنے مذکورہ مقالے کے باب ششم میں اقبال نے ملّا ہادی سبزواری اسرار (۱۲۱۲–۱۲۸۹ھ) کا زیادہ ذکر کیا اور ان کی کتاب "اسرار الحکم" کی رو سے ان کا نظامِ تفکر بھی واضح کیا ہے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ملّا ہادی نے ملّا صدرا کی بعض کتابوں کے حواشی اور شروح لکھی ہیں۔

پروفیسر محمد اکبر منیر سیالکوٹی (۱۸۹۵ء – ۱۹۸۱ء) ۱۹۱۸ء تا ۱۹۳۲ء کی علامہ اقبال سے مکاتبت رہی۔ وہ ایک زمانے میں مقیمِ ایران رہے۔ علامہ کے ۳۰ جنوری ۱۹۲۲ء کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے

منیر مرحوم سے ملّا صدرا کی تفسیرِ قرآن منگوا رکھی تھی۔ اس متوقع عجیب و غریب کتاب کے لیے وہ سراپا انتظار تھے۔ وہ ملّا صدرا کے بارے میں مصروفِ مطالعہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں اور اس عزم کا اظہار کرتے ہیں کہ ملّائے موصوف کے بارے میں کچھ لکھیں گے۔ بعد کے بے تاریخ خط میں وہ لکھتے ہیں:

"ملّا صدرا کی تصنیف بھی پہنچ گئی تھی۔ بعض مقامات تو خوب ہیں مگر
بحیثیت مجموعی اس کا پایہ تفاسیر میں بہت کم ہے"[۳]

برصغیر میں "شرح ہدایۃ الحکمہ" متداول درسی رہی۔ ایرانیوں کے علاوہ ملّا نظام الدین (م ۱۱۶۱ھ) اور ملّا بحر العلوم (م ۱۲۲۵ھ) نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ عرفِ عام میں اسے "ملّا صدرا" کہتے ہیں جس کی طرف علامہ اقبال نے اپنے محولہ بالا خط میں اشارہ کیا ہے۔ اسے "شرح الہدایۃ الاثیریہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ اثیر الدین ابہری کی "الہدایہ" کی شرح ہے۔ انشاء اللہ خان کے مندرجہ ذیل شعر میں "صدرا" سے "ہدایۃ الحکمہ" مراد ہے ؎

انشاء اللہ خان بڑے فاضل جد ہیں
صدرا پڑھے ہیں جن سے طالب آئے کے

اردی بہشت ۱۳۴۰ ھ ش / اواخر اپریل ۱۹۶۱ء میں ملّا صدرا کے چہار صد سالہ یوم ولادت کی مناسبت سے تہران یونیورسٹی کی "معقول و منقول" فیکلٹی نے ایک کانفرنس منعقد کروائی تھی۔ اس کانفرنس میں جو مقالے پڑھے گئے ان میں سے دو کو ہم ادنیٰ تصرفات کے ساتھ اردو میں منتقل کر رہے ہیں:

الف: ملّا صدرا کے تصانیف اور مقالات از استاد محمد تقی دانش پژوہ
ب: ملّا صدرا کے فلسفے اور الہیاتی افکار کی بنیادی باتیں از استاد جواد مصلح

(مترجم) امید ہے کہ یہ دونوں مقالے جو بروشر کی صورت میں شائع ہوئے ملّا صدرا کا ایک جامع معرفی نامہ ثابت ہوں گے۔

الف: ملّا صدرا کی تحریروں کی فہرست[۴]

صدر الدین محمد بن ابراہیم بن شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰ھ) صدرائے شیرازی، ملّا صدرا اور صدر المتالہین کے طور پر مشہور ہیں۔ وہ عہدِ صفوی کے جامع اور صاحبِ نظر فلاسفہ میں سے تھے۔ انہوں نے اپنی تحریروں بالخصوص "اسفار" میں دوسروں کی تحریریں جمع کرنے کی روش اختیار کیے رکھی مگر تعقّل، خیال، مثل، حرکت اور عالم، نفس اور معاد کے حدوث کے بارے میں ان کی اپنی رائے اور خاص فکر ہے یہ مخصوص فکر

دوسروں کے ہاں بہت کم جلوہ گر ہوئی ہے۔

صدرائے شیرازی کی مسلّم تحریروں کی مجموعی تعداد ۴۰ کتابیں، رسالے، مقالے اور نامے ہیں۔ ان میں "سہ اصل" کے سوا تمام عربی میں ہیں۔ یہاں ہم ان سے آگاہ ہوں گے۔ فہرستوں اور تذکروں میں ان سے منسوب گیارہ مزید کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں سے بعض صدرالدین محمد دشتکی شیرازی کی ہیں، بعض ملا صدرا کے بیٹے کی اور بعض شاید ملا صدرا کی کتابوں کے دوسرے ناموں سے مذکور ہیں۔ بعض آثار کے قلمی مخطوطے چونکہ میں نے نہیں دیکھے، اس لیے ان کے بارے میں اظہارِ رائے مشکل ہے۔ ہم درست منسوب شدہ تصانیف کے ذکر کے بعد ان مشکوک و مجہول تحریروں کا بھی تذکرہ کریں گے۔

الف: صحیح اور قابلِ یقین انتساب والی تصانیف

۱۔ اتحاد العاقل والمعقول:

علامہ تہرانی کے بقول (الذریعہ الی تصانیف الشیعہ ج ۱ ص ۸۱) یہ کتاب شائع ہو چکی ہے۔

۲۔ اتصاف الماهیة بالوجود:

اسے الاسفار الاربعہ بھی کہا جاتا ہے۔ مطبوعہ ہے۔

(۱) مجموعہ رسائل: تہران ۱۳۰۲ھ میں شامل ہے۔

(۲) علامہ حلی کے رسالہ الجوہر النضید کے ساتھ شائع ہونے والے رسالہ التصور والتصدیق کے حاشیے میں بھی شائع ہوئی ہے۔ (تہران۔ ۱۳۱۱ھ)

۳۔ اجوبة المسائل:

اس میں شمس الدین محمد گیلانی کے پانچ سوالوں کے جواب ہیں۔ یہ رسالہ "مبدأ و معاد" کے حواشی میں شائع ہو چکا ہے۔

۴۔ اجوبة المسائل النصیریة:

خواجہ نصیر الدین طوسی نے شمس الدین عبدالحمید بن عیسیٰ خسرو شاہی سے کچھ سوال پوچھے تھے جن کا انہیں جواب نہ ملا تھا۔ اس رسالے میں ان کا جواب ہے۔ یہ بھی "مبدأ و معاد" کے حاشیے میں شائع ہوئے (ص ۳۷۲-۳۹۱)۔ نیز "شرح ھدایہ" کے حاشیے میں بھی (ص ۲۸۲-۲۹۲)۔ مصنف نے اپنے "اسفار"

میں اس رسالے کا ذکر کیا ہے ۔ (سفر ۳ باب ۷ فصل ۵)

۵۔ **اسرار الآیات و انوار البینات:**

عارفانہ اور فلسفیانہ تفسیر ہے جس کا ایک مقدمہ اور دس مشہد (باب) ہیں ۔ ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا ہے ۔ (مطبوعہ لیتھو تہران ۱۲۱۹ھ)

۶۔ **اکسیر العارفین فی معرفۃ الطریق الحق و الیقین:**

اس کے چار مبحث (فصل) ہیں ۔ رسائل کے مجموعے میں اس کی لیتھو طباعت ہو چکی ۔

۷۔ **التشخیص، مقالۃ فی تحقیق:**

مجموعہ رسائل میں یہ بھی طبع ہو چکا ۔

۸۔ **التصور و التصدیق:**

دیکھیں تصنیف ۲ (ا) بالا میں اس کا ذکر ۔ اس رسالے میں اپنے موضوع پر منطقی بحث ہے ۔ قطب الدین رازی کی شرح شمسیہ و مطالع اور ان کے رسالہ تصور و تصدیق پر انتقاد ہے (ص ۱۹ اور بعض دیگر مقامات پر) ص ۸ پر اسفار کا ذکر بھی ہے ۔

"کما حققنا ذلك فی اسفارنا الالٰھیۃ ....."

۹۔ **التفسیر:**

مصنف نے اسے اپنے عارفانہ اور فلسفیانہ افکار کے مطابق لکھا ۔ اگرچہ یہ بھی کہا ہے کہ "تبعاً لفلسفۃ لا یطابق قوانینھا قوانین الشریعۃ" ۔ اس تفسیر میں مندرجہ ذیل سورتوں اور آیات کی توضیحات ہیں:

سورۂ فاتحہ و بقرہ تا آیہ "کونوا قردۃ خاسئین" (آیہ ۶۵) ۔ سورۂ واقعہ ۔ حدید ۔ جمعہ ۔ اعلیٰ ۔ زلزال ۔ ضحیٰ ۔ طارق ۔ طلاق اور آیات کرسی و نور اور "و تری الجبال تحسبھا جامدۃ" (۸۸ ۔ نمل) ۔

اس تفسیر میں ابن سینا سے منسوب سورۂ اعلیٰ کی تفسیر کے کئی بند منقول ہیں ۔ (یہ تفسیر اصل میں امام فخر الدین رازی کی ہے مگر مصنف نے اس کا کوئی ارجاع نہیں کیا ۔ اس تفسیر کے بعض اجزا لیتھو طباعت سے آراستہ ہو گئے ہیں ؛ تہران ۱۳۲۰ھ ش

سورۂ اعلیٰ "کشف الفوائد" کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر شائع ہوئی ہے ۔ "التفسیر" کے مخطوطات میں سے ایک دانش گاہ تہران کے دانش کدۂ ادبیات کے کتب خانے میں بھی موجود ہے ۔

۱۰۔ التنقیہ:

عربی میں منطق کی کتاب ہے جو متاخر مصنفوں کی روش پر عمدہ رسالہ ہے اور اس کے عنوانات واضح ہیں۔ میں نے میرزا طاہر تنکابنی کے مخطوطے سے اس کی ایک نقل تیار کی ہے۔ .... رسالے کی ابتدائی اور انتہائی عبارات لکھ دی جاتی ہیں:

آغاز:

الحمد للہ الذی رفع سما العقل الهادی الی اصول الرای و فروع النقل..... وبعد فانی ممدہ وهاد ایات من المنطق الی اصول منتجاً فصولها عن فضول

اختتام:

ومن یجعل اللہ له نوراً فما له من نور (۴۰: نور) قد تم الکتاب المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیہ لصدر الافاضل

۱۱۔ حاشیہ شرح حکمۃ الاشراق:

اس رسالے میں خاص عرفانی طریقے اور اپنے فلسفۂ مشائی سے مصنف نے فلسفۂ اشراقی سے بحث کی ہے۔ رسالہ ۱۳۱۵ھ میں شرح مذکور کے حاشیے میں شائع ہو چکا۔ اس میں مصنف نے اسفار اربعہ (ص ۳۸۹) اور شواہد ربوبیہ (ص ۵۲۵) کا بھی ذکر کیا ہے۔

۱۲۔ حاشیۃ الشفاء:

ابن سینا کے "الهی شفا" کا حاشیہ ہے اور کتاب مذکور کے ساتھ اسی نام سے شائع ہوا ہے (تہران ۱۳۰۲ھ)۔ اس حاشیے میں مصنف اپنی کتب و رسائل از آں جملہ "اسفار اربعہ" کا ذکر کرتا ہے (ص ۱۳۶، ۱۷۹ اور ۲۱۱)

۱۳۔ رسالہ فی حدوث العالم:

رسالہ "مجموعۂ رسائل" میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں مصنف نے اپنے خاص اسلوب سے حدوث عالم سے بحث کی ہے اور اپنے استاد میر سید داماد کے نظریۂ حدوث دہری کو تسلیم کیا ہے۔ یہ بحث مصنف کے اسفار میں بھی موجود ہے۔ اس رسالے کی بحث "اسفار" کے طرز پر ہے۔ اس رسالے میں "الشواهد الربوبیہ" سے استناد ہے۔ (ص ۹۔ ۱۰۲)۔ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس رسالے کے دو مخطوطے موجود ہیں۔ شمارہ ۲۶۰۸ اور ۲۶۰۲۔ دوسرے میں اختتامیہ غائب ہے البتہ اس میں ایک خط بطور ضمیمہ شامل ہے۔ اس میں ملا صدرا، شمس الدین گیلانی کو لکھتے ہیں کہ یہ رسالہ انہوں نے

۲۵۔ الشواھد الربوبیۃ:

متداول کتاب ہے۔ فلسفیانہ مسائل کی فہرست بندی ہے۔ صدرا نے ان مسائل کے جواب کی خاطر اپنی کتابوں کی طرف ارجاع کیا ہے۔

۲۶۔ الشواھد الربوبیۃ فی المناھج السلوکیۃ:

یہ مختصر اور پُر معنی کتاب پانچ مشہدوں (فصول) پر مشتمل ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے اس پر "ذیل" لکھی۔ یہ مع اصل متن شائع ہو چکی۔ (تہران ۱۲۸۶ھ)۔

ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی اصفہانی نے بھی اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ ابوالقاسم بن احمد یزدی نے ۱۲۴۵ھ میں شہزادہ محمد ولی میرزا بن سلطان فتح علی شاہ قاچار کی فرمائش پر اس کتاب کو فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ بشمارہ ۴۰۴ مشہد کے کتب خانہ آستان قدس رضوی میں موجود ہے۔

۲۷۔ رسالہ فی المسألۃ القضاء والقدر فی افعال البشر:

"رسالہ الجبر والتفویض" یا "الجبر والقدر" اس کے گویا دوسرے نام ہیں۔ ۔ ۔ ۔ "مجموعہ رسائل" میں شائع ہو چکا ہے (۱۳۰۲ھ)

۲۸۔ کسر اصنام الجاھلیۃ فی ذم المتصوفین:

چار مقالوں، مقدمے اور خاتمے پر مشتمل ہے۔ موضوع حسب عنوان ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ "مجلس" تہران میں موجود ہے۔ فہرست جلد ۸ ص ۱۸

۲۹۔ مقالہ فی لمیۃ اختصاص المنطقۃ بموضع معین من فلک:

علم ہیئت کے بارے میں اس رسالے کا مخطوطہ کتب خانہ آستان قدس رضوی میں ابن سینا کی "الشفاء" کے ساتھ موجود ہے۔ فہرست جلد ۴ ۲۰۱

۳۰۔ المبدا والمعاد:

اس میں مصنف نے ابن سینا کے اسی نام کے رسالے کی پیروی کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسالے کے دو فن یا موضوع ہیں۔ تین مقالوں میں ربوبیات کی بحث ہے اور چوتھے میں قیامت کی۔ شروع میں مقدمہ ہے۔ حاج ملا سبزواری نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ کتاب مع حواشی سبزواری شائع ہو چکی ہے۔ (تہران ۱۳۱۴ھ)۔

۳۱۔ متشابہ القرآن:

اس کی چار فصول ہیں۔ اس دینی موضوع پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے فلسفیانہ اور عرفانی

پیروی کی ہے۔ افلوطین، کندی، فارابی، عامری، ابن سینا، مسکویہ رازی، شہرستانی، ابوالبرکات، ابن عربی، شیخ اشراق، امام غزالی، نصیرالدین طوسی، دشتکی، دوانی اور دوسروں کے اقوال بڑی تعداد میں اس میں نقل ہوئے ہیں۔ ان دانشمندوں کی کتب سے رجوع کیے بغیر "اسفار" کا طبع کروانا بے فائدہ ہے۔ ملا صدرا کے خاص افکار اسی وقت نمایاں ہونگے جب اس کتاب بزرگ کو انتقادی طور پر شائع کیا جائے۔ یوں معلوم ہوگا کہ ان معروف یا غیر معروف افراد کی کتابوں کی عبارات اس کتاب میں کس حد تک وارد ہیں اور کونسی عبارات، اور آراء خود مصنف کی ہیں۔ مثلاً شاید سب کا یہ خیال ہو کہ "حدوث دھری" کی بات شاید میر سید داماد کی ہو مگر شمس الدین گیلانی کے رسالہ "حدوث عالم" اور مسعود مروزی کے موثر خطبے کی شرح پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میرداماد کا تفکر مذکورہ دونوں کتابوں پر مبنی ہے۔

۱۷۔ خلق الاعمال:

"مجموعہ رسائل" میں یہ رسالہ ۱۳۰۲ھ اور علامہ حلی کے "کشف الفوائد" کے ساتھ ۱۳۰۵ھ میں شائع ہوا۔

۱۸۔ دیباچۂ عرش التقدیس:

میرداماد کے رسالے کا دیباچہ ہے۔ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں اس کا مخطوطہ موجود ہے (قلمی نسخوں کی فہرست شمارہ ۲۹۹)۔

۱۹۔ دیوان اشعار

ان اشعار کو ملا صدرا کے شاگرد فیض کاشانی نے جمع کیا ہے۔ ان کا منتخب قلمی نسخہ جو کاشانی کے خط میں ہے، کرمان شاہ میں حاج آقا ضیاء بن حاج آقا مہدی کے پاس مجموعے میں موجود ہے۔ ایک رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری عمر میں ان کی بصارت جاتی رہی تھی۔ (دیکھیں الذریعہ ج ۹ شمارہ ۶۰۰۰) ان کے اشعار کا ایک منتخب مجموعہ تہران یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ یہ اشعار بے لطف اور پھیکے ہیں۔

۲۰۔ الرسالۃ القدسیہ فی اسرار النقطۃ الحسیہ المشیرۃ الی اسرار الھویۃ الغیبیۃ:

اس کا موضوع علم حروف اور عارفوں کے طریقے کے مطابق نقطے کا بیان ہے۔ یہ رسالہ مصنف کے رسالے "مبداء و معاد" کے حاشیے میں شائع ہو چکا ہے۔

۲۱۔ سریان نور وجود الحق فی الموجودات:

اس کا ایک قلمی نسخہ مشہد میں ہے (نمبر ۶۵۵ کتب خانہ آستانۂ قدس رضوی)۔ یہاں اس کا انتساب فیض کاشانی سے ہے مگر مجموعۂ رسائل میں صدرائے شیرازی سے منسوب ہو کر شائع ہوا ہے۔ اس کے بعض بند امام غزالی کے فارسی مکتوبات پر مشتمل ہیں اور بعض "تحقیق زمان و مکاں" اور "فصل الکتاب" سے ماخوذ ہیں۔

۲۲۔ سہ اصل (فارسی):

فقہا و مجتہدین پر اس میں انتقاد کی بنا پر آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے والے نسخے کا عنوان "رسالہ در رد منکرین حکمت" ہے اور برٹش میوزیم لائبریری لندن کے قلمی نسخے کا "رسالہ در طعن بر مجتہدین"۔ رضا قلی خان ہدایت نے "روضۃ الصفا" کے "ذیل" میں لکھا ہے: "فارسی رسالہ موسوم بہ سہ اصل کو مصنف نے زہد، ذکر خوانی اور تصوف کے طریق پر مبداء و معاد کی تحقیق کے ضمن میں لکھا اور آیات و احادیث کی مدد سے مطالب واضح کیے گئے ہیں۔ یہ رسالہ بہت مفید مگر کم یاب ہے"۔
استاد (محمد تقی) مدرس رضوی کے پاس ایک مجموعۂ رسائل ہے جس میں "سہ اصل" اور بعض دیگر رسالے شامل ہیں:

۱۔ التطہیر از فیض کاشانی: یہ مصنف کے رسالہ "تحفہ" کا خلاصہ ہے۔

۲۔ فیض کاشانی کی تصنیفات کی فہرست: (محجۃ البیضاء ج ۲، مؤلفہ سید محمد مشکوٰۃ کے دیباچے کے مطابق)۔

۳۔ ایضاً: اس میں پانچ پانچ کتابوں کی گروہ بندی کی گئی ہے۔ مصنف نے ۲۰ تا ۸۳ سال کی عمر تک لکھی جانے والی اپنی کتابوں کی فہرست بندی کی ہے۔ کل تعداد نوّے ہے۔

۴۔ کیفیۃ علم اللّٰہ قبل الایجاد (عربی): تحریر ۱۰۹۱ھ

آغاز: املاہ ادام اللّٰہ فیضہ فی جواب کتابۃ بعض الافاضل من سکان الابہر الی المحقق الاستاذ العلامۃ رفع اللّٰہ قدرہ و اعلیٰ مقامہ بعد ان سأل زمرۃ علماء العصر فلم یجیبوہ بما یقوم علی ساق"

انجام: نقلہ من خطیدہ منحنا اللّٰہ و معاشر الناھضین بجناح المعرفۃ والیقین بدوام خدمتہ فی اصفی العیش و ارغدہ

۵۔ آیۃ الامانۃ کی تفسیر (فارسی): آغاز عربی میں ہے: املاہ ادام اللّٰہ فیضہ فی

جواب مسائلۂ عن آیۃ الامانۃ

۶۔ رسالہ مشواق از فیض کاشانی

۷۔ سہ اصل نوشتہ صدر الدین محمد بن ابراہیم بن یحیٰی شیرازی

یہ اس کتاب کا قدیم ترین قلمی نسخہ ہے جسے فیض کاشانی کے کسی شاگرد نے غالباً ۱۰۹۱ھ میں لکھا ہے

سہ اصل کی فہرستِ مطالب یوں ہے:

و۔ معرفتِ نفس سے ناآگاہی

ب۔ جاہ و مال کی محبت اور شہوات و لذات سے رغبت

ج۔ نفسِ امارہ کی فریب کاریاں اور مکار شیطان کی چالیں

مندرجہ بالا موضوعات ایک ایک فصل سے مربوط ہیں۔ بعد کی تین فصول میں ان امور کے نتائج اور اثرات کا بیان ہے۔ دیگر فصول کے مضامین اس طرح ہیں:

و راہِ سعادت کی نصیحت اور راہِ شقاوت و بدبختی پر تنبیہ

و راہِ حق کی جستجو کے بارے میں

و علم کشف و مکاشفہ کیا ہے؟

و حقیقتِ ایمان

و حقیقتِ ولایت (دوستیٔ حق)

و مخلوق سے حق کی طرف اور حق تعالیٰ سے مخلوق کی طرف سیر و ارجاع

و نام نہاد شریعت شناسوں کی جہالت

و عملِ صالح اور علم نافع کے بیان میں

اس رسالے میں اخلاق اور فلسفیانہ بحثیں ہیں۔ ملا صدرا نام نہاد شرع دانوں اور فقہا پر انتقاد کرتے ہیں۔ یہ رسالہ گویا انہوں نے کسی پر انتقاد کے لیے ہی لکھا ہے۔ علم کشف و مکاشفہ کی فصل کے آخر میں انہوں نے لکھا ہے:

"میرے عزیز! اگر علم وہ ہے جسے تو جانتا ہے اور جسے تو نے شریعت، تفسیر اور حدیث کا علم قرار دے رکھا ہے اور جو تو نہیں جانتا یا نہیں جان سکتا، اسے تو صحیح مانتا ہی نہیں تو اس سے علم کی کوتاہ دامنی — فضائے دل کی تاریکی، معرفت کی جولانگاہ کی تنگی اور بنیادِ عقل کی ناپختگی

واضح ہوگی۔ اپنے علم کو کمال نہ جان اور " فوق کل ذی علم علیم" (ہر صاحبِ علم سے بڑا عالم موجود ہے۔ از القرآن) کو پڑھ۔ جن حجابات ، دھندلکوں اور کج نگاہیوں میں تو محصور ہے ان سے باہر آ تاکہ تجھے معلوم ہو کہ حجروں میں کس قدر بے نوری ہے۔"

آخر میں اشعار ہیں اور یہ اسلوبِ تخاطب :

گرچہ ایجنا قبا دو پرویزی
چوں سوائی زنگل سگی خیزی
گر توئی زُھد و رز و لیکن خرَ
صیدہم دوزخی و لیکن تَر
در فقیہی و لیک شور انگیز
دیو خیزی بروبہ رستا خیز

"عزیز انسان ، میرا اب بھی ارادہ ہے کہ تجھ سے گفتگو کا طریقہ ترک نہ کروں اور نصیحت ، خلوصِ نیت ، نیک اندیشی اور اقبال مندی سے دست کشی نہ کروں ۔ اگر تم میں نجابت ہے اور کچھ اثر انسانیت ابھی باقی ہے تو صحیح سنو ، گو میرا گمان ہے کہ تم ایسا نہ کر سکو گے ۔ تم اب تک کچھ تھے اور نہ تمہارا وزن و وقار ہی تھا ۔ اگر تیرے کان ہوں ، انسانی کان نہ کہ حیوانی لاتعداد کان ، تو بات سن ۔ نصیحت کی تلخ دوا پی اور جان لے کہ تجھے کیا کرنا چاہیے ۔ تو سمجھ جائے گا کہ اب تک تو نے آخرت میں کام آنے والا کوئی عمل انجام نہیں دیا ۔ جس مال و منصب پر تجھے ناز ہے اس سے ہزار عذاب و وبال تولید ہوگا اور جس عمل و دانش پر تجھے ناز ہے اس کا خرمن ایک جَو کی قیمت نہیں رکھتا ۔"

رسالے کی ابتدائی اور اختتامی عبارات (کا ترجمہ) نقل کیا جاتا ہے :

آغاز :

"بے حد و انتہا ثنا اس پروردگار کے لیے سزاوار ہے جس نے پاک نہاد افراد کے بے کینہ سینے کو اپنی آیات بینات کا صحیفہ بنایا ہے ۔ . . . ."

اس کے بعد محمد بن ابراہیم بن یحیٰی معروف بہ صدرا شیرازی کہتا ہے کہ :

بعض شر پسند اور مفسد دانشمندوں، منطق درست سے عاری واعظوں، ہدایت کے دائرے سے خارج لوگوں اور اطاعت و بندگی سے عاری نام نہاد شرعداؤں نے مبدأ و معاد کے یقین کی راہ سے منحرف ہیں تقلید کی لگام گلے میں ڈال رکھی ہے اور درویشوں کی مخالفت کو اپنا شعار بنا رکھا ہے ......

انجام :

...... اگر تو چاہے کہ ایمان اور صلاحِ کار کے معنی جانے اور مومن و صالح کی حقیقت سمجھے، تو یہ ان آیاتِ مبارک میں پڑھ لے کہ :

ان الذین آمنوا وعملوا الصلحٰت یھدیھم ربھم بایمانھم

.... واٰخر دعوٰھم ان الحمد للہ رب العٰلمین ۔

یونس : ۹ : ۱۰

۲۳۔ شرح الکافی

کلینی کی الکافی کی شرح ہے بحدیث شمارہ ۵۱۲ تک جو کتاب الحجۃ کے باب ۱۱ میں ہے۔ ملا صدرا اسے مکمل نہ کر سکے کہ موت نے آلیا۔ ۱۰۴۴ھ میں عقل، جہل اور توحید کی کتاب کو مکمل کیا ...... ملا علی نوری نے اس پر حاشیہ لکھا۔ سید عبد الرزاق نے اسے تہران سے طبع کروایا ہے (۱۲۸۲ھ) ملا صدرا ابتدا میں لکھتے ہیں کہ وہ اگر دوسرے مشائخ کے اقوال نقل کرتے ہیں تو یہ حضرت علیؑ کے سخن حکمت کے مطابق ہے کہ "کہنے والے کو نہ دیکھو، کہی ہوئی بات پر توجہ دو"۔ شارح نے حدیث اول کی شرح میں شیخ بہائی، سید داماد اور شیخ زین العابدین کے اقوال نقل کیے ہیں۔

۲۴۔ شرح الھدایۃ الاثیریۃ :

اثیر الدین ابہری کی "الھدایہ" کی شرح ہے (مطبوعہ تہران ۱۳۱۲ھ)۔ اس میں "اسفار اربعہ" کا بھی ذکر ہے۔ حسبِ ذیل افراد نے اس پر جدا جدا حاشیے لکھے :

مولوی میرزا محمد حسن۔ آقا علی مدرس۔ محمد ہادی حسینی۔ میرزا ابو الحسن "جلوہ"۔ ملا نظام الدین سہالوی (م ۱۱۶۱ھ) اور ابو العیاش بحر العلوم عبد العلی محمد (م ۱۲۲۵ھ)۔

اکثر حواشی شائع ہو چکے ہیں۔

۲۵۔ الشواھد الربوبیہ:

متداول کتاب ہے۔ فلسفیانہ مسائل کی فہرست بندی ہے۔ صدرا نے ان مسائل کے جواب کی خاطر اپنی کتابوں کی طرف ارجاع کیا ہے۔

۲۶۔ الشواھد الربوبیہ فی المناھج السلوکیہ:

یہ مختصر اور پُرمعنی کتاب پانچ مشہدوں (فصول) پر مشتمل ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے اس پر "ذیل" لکھی۔ یہ مع اصل متن شائع ہو چکی۔ (تہران ۱۲۸۶ھ)۔

ملا علی بن جمشید نوری مازندرانی اصفہانی نے بھی اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ ابوالقاسم بن احمد یزدی نے ۱۲۴۵ھ میں شہزادہ محمد ولی میرزا بن سلطان فتح علی شاہ قاچار کی فرمائش پر اس کتاب کو فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ بشمارہ ۴۰۴ مشہد کے کتب خانۂ آستان قدس رضوی میں موجود ہے۔

۲۷۔ رسالہ فی المسألۃ القضاء والقدر فی افعال البشر:

"رسالۃ الجبر والتفویض" یا "الجبر والقدر" اس کے گویا دوسرے نام ہیں ...۔ "مجموعۂ رسائل" میں شائع ہو چکا ہے (۲۰۲ھ)

۲۸۔ کسر اصنام الجاھلیہ فی ذم المتصوفین:

چار مقالوں، مقدمے اور خاتمے پر مشتمل ہے۔ موضوع حسب عنوان ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ کتب خانۂ "مجلس" تہران میں موجود ہے۔ فہرست جلالہ ص ۸۹

۲۹۔ مقالہ فی لمیۃ اختصاص المنطقۃ بموضع معیّن من فلک:

علم ہیئت کے بارے میں اس رسالے کا مخطوط کتب خانہ آستان قدس رضوی میں ابن سینا کی الشفاء کے ساتھ موجود ہے۔ فہرست جلالہ ۲۰۱

۳۰۔ المبدأ والمعاد:

اس میں مصنف نے ابن سینا کے اسی نام کے رسالے کی پیروی کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسالے کے دو فن یا موضوع ہیں۔ تین مقالوں میں ربوبیات کی بحث ہے اور چوتھے میں قیامت کی۔ شروع میں مقدمہ ہے۔ حاج ملا سبزواری نے اس پر حواشی لکھے ہیں۔ کتاب مع حواشی سبزواری شائع ہو چکی ہے — (تہران ۱۳۱۴ھ)۔

۳۱۔ متشابہۃ القرآن:

اس کی چھ فصول ہیں۔ اس دینی موضوع پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے فلسفیانہ اور عرفانی

دلائل بھی دیے ہیں۔

۳۲۔ رسالۃ المزاج:

علم صحت کے بارے میں ہے۔ قلمی نسخہ کتب خانۂ آستانۂ قدس رضوی میں موجود ہے۔ فہرست مخطوطات جلد ۴ ص ۱۴۳

۳۳۔ المشاعر:

کتاب مقدمہ و خاتمہ اور آٹھ مشاعر (ابواب) پر مشتمل ہے (مطبوعہ ۱۳۱۵ھ تہران)۔ مطبوعہ نسخے میں بے ربطی سی نظر آتی ہے۔ یہ مختصر رسالہ معنی خیز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ وہ پہلے "ماہیت" کو اصل جانتے تھے مگر اب ان کی رائے برعکس ہو گئی ہے۔ ...... شیخ احمد احسائی نے اس کی شرح لکھی اور کچھ انتقاد بھی کیا۔ آخوند ملا اسماعیل اصفہانی نے شرح احسائی کی تردید لکھی۔ یہ "المشاعر" اور "اسرار الآیات" کے ساتھ (نصف نصف) شائع ہو چکی ہے۔ حاج ملا محمد جعفر لنگرودی لاہیجانی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے۔ عماد الحکمۃ نامی درسی نصاب جسے بدیع الملک میرزا اعماد الدولہ دولت شاہی نے شرح و توضیح کے ساتھ مرتب کیا، المشاعر پر ہی مبنی ہے۔ آخوند ملا علی نوری، ملا زین العابدین، میرزا طبوہ و میرزا احمد اردکانی شیرازی نے نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر ...... کے نام سے اس کی ایک اور شرح لکھی ہے۔

۳۴۔ المظاہر الالٰہیہ فی اسرار العلوم الکمالیہ:

اس کے دو باب اور مقدمہ و اختتامیہ ہے۔ مبدا و معاد کے حاشیے میں شائع ہو چکی ہے (تہران ۱۳۱۴ھ)۔

۳۵۔ رسالۃ فی المعاد الجسمانی:

حسب عنوان ہے۔ اس کی موجودگی کے لیے شمارہ ۲۹ دیکھ لیں۔

۳۶۔ مفاتیح الغیب:

کتاب شرح اصول کافی کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ اس کے بیس مفتاح (ابواب) ہیں۔ بارہویں مفتاح میں مصنف نے اپنے رسالے "حدوث" کے مطالب پیش کیے ہیں۔ اس کتاب میں ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ افکار کو قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرنے کی سعی کی ہے۔ ظاہر ہے کہ کتاب مصنف کے مخصوص عرفان و فلسفہ میں پختگی کی مظہر ہے۔ ملا صدرا دیباچے میں ان لوگوں کے شاکی ہیں جو حکمت و عرفان کے دشمن اور مخالف ہیں۔

۳۷۔ خامۂ ملا صدرا:

Rieu کی فہرست میں مذکور ہے (ج ۲ ص ۱۴۷م)۔ پوری جزئیت معلوم نہ ہو سکی۔

۳۸۔ سید داماد کے نام ملا صدرا کا مکتوب:

اس کا قلمی نسخہ آستان قدس رضوی مشہد کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست جلد ۳ ص ۱۰۹ مخطوط شمارہ ۵۹۰)

۳۹۔ الواردات القلبیہ بالتبیعات القلبیہ فی معرفۃ الربوبیہ:

یہ فلسفیانہ اور عرفانی رسالہ "شواھد ربوبیہ" کی طرح پُرمعنی اور پُرمغز ہے۔ مجموعۂ رسائل میں ۱۳۰۲ھ میں شائع ہوا ہے۔ اس میں مدح سراؤں اور خوشامدیوں کی مذمت ہے (ص ۲۰۸)۔

۴۰۔ الوجود:

حقیقت وجود پر اس رسالے کا ایک قلمی نسخہ تہران یونیورسٹی کی لائبریری کے کتب خانے میں موجود ہے (فہرست نسخہ خطی کتب خانہ ص ۵۰۰)۔

ب۔ مشکوک و منحول تصانیف

...... ذیل کی اٹھارہ کتابوں کے عنوانات [illegible] میں مندرج ہیں۔ ہم نے انہیں ملاحظہ نہیں کیا۔ البتہ عنوانات لکھ دیے ہیں:

۱۔ آداب البحث والمناظرہ

۲۔ رسالہ فی اثبات واجب الوجود: بظاہر [illegible] کا ہوگا۔ ایک مخطوطہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے۔

۳۔ رسالہ فی اجوبۃ الاسئلہ

۴۔ الامانۃ

۵۔ رسالہ فی بحث المغالطات

۶۔ رسالہ فی بدء وجود الانسان

۷۔ رسالہ فی تجرید مقالات ارسطو

۸۔ حاشیہ انوار التنزیل

۹۔ حاشیہ الرواشح السماویہ

۱۰۔ حاشیہ الروضۃ البہیہ : بظاہر ملا صدرا کے بیٹے کا رسالہ ہے۔ دیکھیں الذریعہ: ج ۶ ص ۵۶

۱۱۔ حاشیہ شرح التجرید : دشتکی کا ہوگا یا ملا صدرا کے بیٹے کا۔

۱۲۔ رسالہ فی رموز القرآن

۱۳۔ شبہۃ الجذر الاصم : شاید دشتکی کا ہوگا

۱۴۔ رسالہ فی الفوائد

۱۵۔ القواعد الملکوتیہ

۱۶۔ رسالہ فی الکفر والایمان : ایک نسخہ رضا کتب خانہ رامپور میں ہے

۱۷۔ رسالہ فی المباحث الاعتقادیہ

۱۸۔ المباحث القدسیہ

حالات اور خط

صدرائے شیرازی کے حالات کئی کتابوں میں ملتے ہیں..... جیسے روضات الجنات، المستدرک ج ۳ اور ریحانۃ الادب (ج ۲) میں۔ "الذریعہ" میں بھی جستہ وگریختہ ان کے حالات ملتے ہیں۔ ڈے گوبی نیان کی کتاب "ایشیائی ادیان"[۲] اور دینشاہ ایرانی کے "یادنامہ" (رشید یاسمی۔ حرکت بوھری کا بیان) میں بھی ان کا مفصل ذکر ہے۔

ان کی تحریر کئی مخطوطات میں مشہود ہے: از انجملہ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانہ میں "شرح ھدایہ"، "حدوث العالم" اور "مکتوب بنام شمس الدین گیلانی" دیکھے جاسکتے ہیں (شمارہ ۲۵۴، ۲۶۰۲ اور ۲۶۰۸)۔ ..... "ان کے بیٹے محمد رضا شیرازی کی تحریر اور مہر "مجمع الفائدہ والبرہان" پر نقش ہے۔ اردبیلی کا یہ مخطوطہ کتب خانہ ملی فرہنگ تہران میں موجود ہے....."

صدر المتالہین کے فلسفیانہ اصول اور ذاتی عقائد[۱]

صدر المتالہین ملا صدرا کے فلسفہ کے اصل ارکان آٹھ اصول ہیں:

پہلا اصول : فعل اور تحقق میں وجود کی اصالت

دوسرا " : حقیقتِ وجود کی وحدت

تیسرا " : وجود کی حقیقت میں تشکیک

چوتھا اصول : حرکتِ جوہریہ
پانچواں " : نفس کا جسمانی حدوث
چھٹا " : وجود کے تمام مراتب و مراحل میں مادے کی بقا اور صورت میں اس کا اتحاد
ساتواں " : کسی شے کا شے ہونا اس کی صورت سے ہے اور مادہ وجود کے سب یا بعض مراتب میں شے کے تعین کے ضمن میں قابلِ اعتبار ہے
آٹھواں " : مادہ ہر مرتبے میں اس مرتبے کی صورت کے مناسبِ حال رہتا ہے

پر ان کے بعض خاص افکار اور جزوی یا کلی مسائل پر بحث کرنے اور دلیل و برہان دینے میں یہ نکتہ پیشِ نظر رہے کہ ان میں سے ہر ایک مذکورہ آٹھ اصولوں میں سے کسی ایک اصول پر مبنی ہوگا۔ ہم نے فلسفہ کی اپنی اعلیٰ کتابوں بالخصوص "رسالۂ وجود" اور "رسالۂ توحید" میں ملا صدرا کے کلی اور جزوی افکار تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ یہاں ان کے فلسفیانہ افکار کا ایک اجمال اور تلخیص پیش کرنا مقصود ہے۔
صدر المتألہین کے فلسفیانہ اصول حکمت کے تینوں شعبوں عالمِ امور، الہیات اور طبیعیات سے مربوط ہیں۔ انہوں نے اشتقاقی مسائل کے بیان کرنے میں ان ہی کو اساس بنایا ہے۔ یہ اصول بنیادی بانیں ہیں۔ ملا صدرا فلسفیانہ مباحث میں دیگر اصول سے بھی کام لیتے ہیں مگر اس مختصر گفتار کی مناسبت سے ہم انہیں بیان نہیں کرتے۔ ہماری توجہ اصول و ارکان پر ہے۔ کہیں کہیں فروع سے بھی تعرض رہے گا۔

پہلی اصل: اصالتِ وجود

وجود کی حقیقتِ اولیٰ واجب بالذات، تمام مخلوقات کا مبدا اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ حکما متفق ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ ہر قید و حد اور امتزاج سے مبرا ہے لیکن موجودات جو حقیقتِ اولیہ کے ظہور سے ظاہر اس کے جلوے سے روشن اور اس آفتاب کی شعاعوں سے ذروں کی طرح چمکتے ہیں، عقل کی رو سے دو اسباب سے مرکب ہوتے ہیں:
نورِ وجود سے اور
اس نور کی ایک مخصوص حد سے۔
حکما اس لیے حقیقتِ مطلقہ کے ماسوا کو ممکن الوجود اور ماہیت و وجود کا امتزاج کہتے ہیں۔ ہر موجود بالذات سے صادر شدہ کا اثر یا آثار ہونا طبیعی ہے اسی لیے ہر موجود کے لیے ضروری ہے کہ وہ مذکورہ اسباب

میں سے کسی ایک کے ذریعے اپنے اثرات نمایاں کرے۔ اصل و مبدیت سے بحث کرنے والے حکماء اثر و تحقق کو "اصالت" کا نام دیتے ہیں۔ ہر موجود کے اثر کا مبداء "وجود" ہوگا یا "ماہیت"۔ اس معاملے میں حکماء میں اختلاف نہیں ہے کہ "وجود" یا "ماہیت" دونوں مستقلاً آثار کا مبداء نہیں بن سکتے۔ لہٰذا بعض حکماء "وجود" کی اصالت کے قائل ہیں اور بعض ماہیت کے۔

شیخ اشراقؒ سے قبل وجود یا ماہیت کی اصالت کی بات نہ تھی۔ یہ بحث ان کے زمانے سے چل پڑی۔ شیخ اشراق "ماہیت" کی اصالت کے قائل تھے اور بظاہر اکثر فلاسفہ نے ان ہی کی پیروی کی ہے —

صدر المتألہین کے نزدیک "وجود" اصیل ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"پورے عالم غیب و شہادت اور کائنات کے ظاہر و باطن میں جو کچھ متجلی اور موثر ہے وہ حقیقت وجود ہے۔ واجب الوجود میں تمام تجلیات نہایت جمال و کمال اور پوری شدت کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔ وجود واجب کے ماسوا امکان نقائص اور حدود و قیود میں اور یہ منازل و مراتب کے اختلاف اور تنزل کا نتیجہ ہے لیکن پورے عالم میں صرف وجود مطلق کا ہی نور ظہور ہے کہ ھو المتجلی فی الآفاق کلھا۔"

ملاصدرا کہتے ہیں:

"ماہیات: واجب وجود کے مرتبۂ اصیل سے فروتر ہیں۔ یہ حدود و قیود ہیں جو وجود کے تنوع، دگرگونی اور تنزل کا لازمہ ہیں۔"

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینہا امور اعتباری است

صدرا کہتے ہیں کہ:

"ظاہری طور پر عقل و فکر کو ماہیت، وجود پر مقدم نظر آتی ہے اور وجود "ماہیت" کا عارض معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل "وجود" ہی موجود حقیقی ہے ماہیت، وجود میں جذب و فنا ہونے والی ایک "حد" ہے۔"

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبکہائے مرآت شہودیم

ماہیت کو منطق کی اصطلاح میں "طبیعی کلی" کہتے ہیں۔ یہ ذات کی حد میں وجود و عدم سے عاری ہے

ہر قید و شرط سے خالی ہے۔ یہ وجود و عدم اور انتساب میں سے ہر صورت میں علت و سبب کی محتاج ہوتی ہے۔ اگر "وجود" اور علتِ ربط بھی اعتباری و عارضی ہو تو ماہیت ایک مفہومِ مجرّد ہی رہے گی اور اثبات اور تحقق سے محروم رہے گی۔ ماہیت، علت کے ذریعے پردے سے باہر آتی اور نمایاں ہوتی ہے مگر علت یا سبب کو محقق ہونا چاہیے۔ مشہور قول ہے کہ:

"عدم کے عدم کے ساتھ انضمام یا دو امور اعتباری کے امتزاج سے وجود یا ہستی کبھی منصۂ شہود پر نہیں آسکتے۔"

لہٰذا اصالت وجود کے لیے ہی سزاوار ہے۔ وجود، ہر موجود کے دو اجزا کی تحلیل سے عبارت ہے اور اسے بالذات متحقق اور خارج میں مشہود ہونا چاہیے۔ یوں "ماہیت" اس کے ساتھ امتزاج پذیر ہو کر قابلِ تحقق بنے گی اور اس کی ذات کی متجرد حالت کو خلعتِ تحقق و اثبات مل سکے گا۔

چنانچہ حکما کے دونوں گروہ متفق ہیں کہ جب تک وجود کی حیثیت ماہیت کے ساتھ انضمام پیدا نہ کرے ماہیت میں موجودیت کی صلاحیت نہ ہوگی لہٰذا "ماہیت" کو "وجود" سے انتساب کے قابل بنانا چاہیے تاکہ بالذات وہ ثابت اور متحقق ہو سکے، ورنہ بقولِ شاعر؎

ذات نایافتہ از ہستی بخش
کے تواند کہ شود ہستی بخش!

فروع

صدر المتالہین کے تفکر کے بموجب، اس اصل سے کئی فروع بھی مترتب ہوتی ہیں:

۱۔ ان کے خیال کے مطابق معلولِ حقیقی اور صادرِ اوّل، وجودِ منبسط ہے۔ یہ امکانی موجودات میں سے ہر ایک میں کسی قید و بند کے ساتھ متحد اور جلوہ گر رہتا ہے۔ پہلا وجود جو مرتبۂ وجوب سے تنزّل پذیر ہوا، وہ عقلِ اوّل ہے۔

۲۔ سب امکانی موجودات، وجودِ واجب کی شئون، اس کے اطوار اور جلوے ہیں۔

۳۔ امکانی موجودات، واجب الوجود کے ساتھ لطیف انتساب و تعلق رکھتی ہیں اس لیے کہ وجودِ واجب سراپا نور ہے اور دیگر موجودات اشعہ، صاحبِ شعاع کے سامنے شعاع کی کیا حیثیت ہے!

۴۔ ملا صدرا کے نزدیک معلول، علت کی شئون میں سے کوئی شان نازلہ ہے لہٰذا عقل کی رو سے وہ علت سے ہی قوت پذیر ہے۔ ہر وجود کا حقیقت عینیہ کی رو سے عدم تام، وجود کی حقیقت اوّلیہ کے عدم کو مستلزم ہے۔ واجب وجود خارج میں ہو یا مقام تصور میں موجودات کے اعیان ذاتی کو تقویت دینے والا ہے لہٰذا ہر موجود کی حقیقت تک کسی کو رسائی حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس نے کسی ایسے عارف کامل و واصل سے حضوری کا علم شہودی نہ حاصل کیا ہو جو ذات احدیت کا شاہد فانی بن چکا ہو۔

۵۔ ہر شے کی حقیقت اس کا خاص وجود ہے جو عقل کی نظر میں حدود و قیود میں محصور و مقید نظر آتا ہے۔

۶۔ ماہیات کی صفت کا ذاتی امکان اور وجودات کا امکان، فقر و احتیاج کا امکان ہے کیونکہ وجود ہر مرتبے میں محض تحقق و وجوب ہے۔

۷۔ واجب الوجود سے ربط و تعلق اور خارجی و ذہنی عدم استقلال کے لحاظ سے امکانی موجودات کی مثال معنی و حرف کی سی ہے۔

۸۔ واجب الوجود کے ساتھ وجودات (ممکنات) کا رابطہ معلول و علت کا نہیں، ذی شان سے شان کا سا ہے۔

۹۔ مجعول بالذات وجود کے جعل بسیط سے عبارت ہے۔ ماہیت یا ماہیت کی وجود سے نسبت سے نہیں، ماہیت مجعول بالعرض ہے یعنی جعل، جعل وجود سے متشکل ہوتا ہے۔

۱۰۔ "الانسان الموجود" کا قضیہ یا اس کے تئیں تقابا جو ماہیت و وجود کے سلسلے میں ہیں، صحیح نہیں۔ صحیح تعبیہ یوں ہو سکتا ہے کہ "ھٰذا الخصوص الوجود الانسان"۔

۱۱۔ اشیاء کی واجب الوجود سے نسبت اور واجب الوجود کی اشیاء سے نسبت "اشراقی" ہے اشیاء کے ارتقاء و ابداع کا ہی تقاضا ہے۔ یہ نسبت دیگر نسبتوں کے مقابلے میں مضاف الیہ کے ساتھ خارج میں محقق و مثبت ہے۔

۱۲۔ ہر موجود کے سیر نزول و صعود میں مراحل و مراتب ہیں۔ یہ سب وجود واحد کی مختلف

شئون اور جلوے ہیں۔ اسی کے مطابق انسانوں کے پھر ذاتِ حق کے حوالے سے مختلف درجات بنتے ہیں۔ یہ علمی، عقلی، نفسی اور فطری درجات ہیں جو علم، تجرّد، نفس اور فطرت کے رابطے سے وجود میں آتے ہیں۔

دوسری اصل: **وحدتِ وجود**

مشائی حکماء وجود کو ذات کا مشترکِ لفظی مانتے ہیں اور موجودات کو متضاد۔ ان کے نزدیک افراد وجود حقیقت میں مختلف ہیں۔ اس لحاظ سے ہر فرد اپنی ذات کی حد میں بسیط ہے اور دوسرے فرد سے اس طرح متضاد جس طرح اجناسِ عالیہ میں تضاد ہوتا ہے (دیکھیں معقولاتِ عشرا)۔ پس موجودات میں جو کثرت و تعدد نظر آتا ہے وہ ان مخلوقات کے ذاتی تضاد و تباین کی وجہ سے ہے۔ یہ اشیا کی ماہیت کا تکثر و تعدد ہے۔ صدر المتالہین کے عقیدے میں وجود، مشترکِ معنوی ہے اور حقیقتِ وجود، حقیقتِ واحدہ ہے جو تمام مخلوقات میں جاری و ساری ہے اور نفسِ حقیقت کی رو سے یہ حقیقتِ اوّلیہ سب موجودات میں یکساں ہے۔ وجود اور وحدت متماثل ہیں۔ البتہ وجود کے واحد ہونے کے باوجود اُسکے نور کی طرح درجات اور مراتب ہیں۔ چنانچہ نور مختلف موجودات میں مختلف درجات کا نظر آتا ہے۔ نورِ اتم واجب الوجود کا ہے اور وجودِ کامل بھی وہی ہے۔ باقی جو اس سے جس قدر اقرب ہے اسی قدر وہ منوّر و کامل ہو سکے گا۔

وحدتِ وجود کی اس نوع کی بحث نادر ہے لیکن متقدم عرفاء و صوفیہ اور صاحبانِ کشف و شہود بھی اس موضوع پر لکھتے رہے ہیں۔ مثلاً رومیؒ نے فرمایا ہے ؎

چونکہ بی رنگی اسیرِ رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد
گرچہ این رنگ از میان برداشتی
موسیٰ و فرعون کردند آشتی!

شیخ محمود شبستریؒ کہتے ہیں ؎

وجود اندر کمالِ خویش ساری است
تعیّنہا امورِ اعتباری است
من و تو عارضِ ذاتِ وجودیم
مشبکہائے مرأتِ شہودیم

ندائی آمد از کنجِ خرابات
کہ التوحید اسقاط الاضافات

خواجہ حافظ کا ایک شعر ہے ۔

ایں ہمہ عکسِ مَی و نقشِ مخالف کہ نمود
یک فروغ رخِ ساقی است کہ در جام افتاد

۷۔ فروع

اس اصل کی تابع فروع کا بھی ذکر کر دیں۔

فرع ۱: ملا صدرا کے نزدیک، اس کے عقلی احتمالات کے مطابق، وجود و موجود کی وحدت و کثرت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں:

ا۔ وجود و موجود کی وحدت
ب۔ وجود و موجود کی کثرت
ج۔ وحدتِ وجود اور کثرتِ موجود
د۔ کثرتِ وجود اور وحدتِ موجود

وحدتِ موجود اور کثرتِ وجود باطل اور خلافِ مشہود باتیں ہیں۔ وحدتِ وجود و موجود کی بحث صوفیانہ شطحیات میں سے ہے اور عقل و فلسفہ کے رویے سے عاری ہے۔ کثرتِ وجود و موجود کا عقیدہ بھی باطل ہے۔ یہ عوام کا واہمہ ہے جو وحدت سے محجوب اور بعید ہے۔ صدر المتالہین وحدتِ وجود اور کثرتِ موجود کے معتقد تھے۔ البتہ ان کا طریق حکماء اشراق کا سا نہ تھا۔ یہ وجود کے لیے کثرت میں وحدت کے قائل نہیں بلکہ اس کو صواب جانتے ہیں کہ کثرتِ موجود کے باوجود وحدت کی بھی حکم فرمائی ہو۔

فرع ۲:

وحدتِ وجود اور کثرتِ موجود دو طرح کے ہیں:

ایک وہ جس سے کثرت میں کوئی وحدت نظر نہ آئے۔ بعض حکمائے اشراق اور الہٰیین اس قسم کے حامی رہے ہیں۔

نوع دوم یہ ہے کہ کثرت کے باوجود وحدت کی حکم فرمائی رہے اور سب مخلوقات میں وحدت ہی

متعلق ہو۔ "اسفار" کی بعض فصول میں ملا صدرا کے کلمات سے مترشح ہے کہ ان کے خیال میں کثرت ظہورِ وجود میں ہے نہ کہ اس کی حقیقت میں۔ وہ کثرت کو حقیقتِ وجود کے مظاہر میں سے جانتے تھے۔ اس معنی میں جامی کی ایک رباعی ہے۔

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود

کافتاد دراں پرتو خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بود سبز یا سرخ و کبود

خورشید دراں ہر آنچہ رو بود نمود

رومی و حافظ کے منقولہ بالا اشعار کے معانی بھی اسی قبیل کے ہیں۔ البتہ "اسفار" کی بعض عبارات اس امر کی حامی ہیں کہ صدرا لمتالہین حقیقتِ وجود میں کثرت کے قائل تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ عظیم اہلِ کشف و شہود اور اکابر اولیاء اللہ کا یہی عقیدہ رہا ہے۔ شیخ محمود شبستری کے منقولہ ابیات بھی ایسے ہی معانی کے آئینہ دار ہیں۔ "اسفار" کا ایک اقتباس (بصورت ترجمہ) ملاحظہ ہو:

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اے سالک جان لے کہ تیرا کام اطاعتِ حق انجام دینا اور اس کے اسرارِ عظمت میں غوطہ زن رہنا ہے۔ وہ ہر موجود و مخلوق کا موجد و مخترع ہے۔ اس کی کبریائی اور عظمت بے اندازہ و قیاس ہے ہر شے کی علت اور اس کا پشتیبان ہے۔ خلق و امر اسی کے لیے مخصوص ہیں۔ اس کی مخلوقات بے حد و حساب ہیں۔ سب ممکنات اور ممکن الوجود مخلوقات کی علت اس کی واجب الوجود ذات ہے۔ وہی مبدء ہے اور وہی معاد۔ اس کی پیدا کی ہوئی وحدت سے کثرت کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ حقیقتِ وجود میں کثرت ہے مگر وہ وحدت میں مستتر ہے۔ واحد القیوم وہی ذات ہے جس نے کثرت کی رنگا رنگی پیدا کی ہے۔ یہ سب متلون کثرت بذریعہ تشکیک اپنے معاد کی طرف رواں دواں ہے۔ اس مادی و جسمانی عالم میں وجودات کی کثرت اس لیے نظر آتی ہے کیونکہ وہ "ماہیات" کے ساتھ ممزوج ہیں۔ "ماہیات"، وجودات کے مقید اور محدود ہونے کی مظہر ہیں۔ جملہ وجودات مدرجات کے تفاوت سے، وجودِ واحد سے منسلک ہیں مگر "ماہیات" کی وابستگی نے انہیں متکثر

کر رکھا ہے۔

ذات سر الاسرار اور غیب الغیوب ہے۔ ذات واجب الوجود کے سامنے دیگر موجودات کی کوئی حقیقت نہیں۔ موجودات امواج بحر ہیں جو سر بلند ہوتی اور مٹتی رہتی ہیں۔ انسانی فہم البتہ "ماہیات" کو ہی بہتر سمجھتا ہے کیونکہ اس سے ورا اس کی رسائی ہی نہیں ..... موجودات کی ہر چیز ذات احد کی نسبت سے ارتقا پذیر رہتی ہے۔ یوں وہ اپنے نقص کا اعتراف کر کے ذات واحد کے کمال اور اس کی توحید کی گواہی دیتی ہے۔ ذات احد کو عوالم غیب و شہادت کی سروری ہے دنیا اسی لیے عالم الشہادۃ ہے کہ ہر چیز چار و ناچار عالم غیب کی شہادت دیتی ہے ....

کثرت موجودات، وجود واحد کے مختلف مراحل ہیں:

ہر مرحلہ میں وجود واحد ایک خاص شان اور مخصوص صورت کے ساتھ متجلی ہے۔ یہ تمام مراحل و مراتب اور کثرت وجودات وجود واحد کی شان و تجلی کے سوا کچھ نہیں۔

فرع ۲۷:

صدرائے شیرازی وحدت وجود ذات کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ، بعض درجات و مراتب کے بھی معتقد ہیں جو ایک اصل و حقیقت کے ہی حامی ہیں۔ وہ وجود کے لیے دو نوع کی کثرت کا ذکر کرتے ہیں:

۱۔ کثرت طولیہ

۲۔ کثرت عرضیہ

کثرت طولیہ:

صدر المتالہین کہتے ہیں کہ اگر حقیقت میں وحدت اور ذات کی بساطت کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختلف درجات اور مراتب جلوہ گر ہوں جو اس حقیقت واحد کی شئون و تجلیات ہوں، تو عقل کی رو سے اس کے وقوع میں حرج نہیں۔ "منور" کی مثال دیکھیں۔ اس میں وحدت ذات ہے لیکن قوت اور ضعف کے لحاظ سے اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں لیکن اس کے یہ سب درجات نور کے مفہوم میں متحد اور نور کی جامع تعریف میں مشترک ہیں۔ کثرت طولیہ وجود واحد کی حقیقت کے مراتب متفاوت اور درجات مختلف

سے عبارت ہے۔ عوالمِ وجود کے شش گانہ مراتب میں سے کسی میں بھی یہ کثرت جلوہ گر ہو سکتی ہے اور یہ سب مراتب حقیقتِ واحد کی تجلیات ہونگی۔

کثرتِ عرضیہ:

وجودات کی وجودِ واحد کے شش گانہ مراتب میں سے کسی مرتبے میں "ماہیات" کی نسبت سے تعدد و تکثر سے دوچار ہونے کو کثرتِ عرضیہ کہتے ہیں۔ یوں وجود عقل کی نظر میں محدود و مقید ہوتا ہے جیسے عالمِ جسمانی میں جو حکماء کی تقسیم کے مطابق مراتبِ وجود میں سب سے پست ہے۔ فلک، انسان، حیوان، نباتات اور جیوانات، حقیقتِ وجود کے مطابق ایک ہیں لیکن "ماہیات" کی نسبت کے ذریعے یہ موجودات، متعدد اور متکثر ہو گئے۔

فرع ۴:

کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت:

کثرت میں وحدت سے مراد نورِ وجود کا سریان اور تنزل کے ذریعے اس کا مختلف مظاہر میں جریان ہے۔ یہ سیر و اثر حدود و قیود پر غالب آجاتا ہے۔ بیچ میں حائل ہونے والے تعینات وجود کو چشمِ عقل کے سوا نہیں دیکھا جاسکتا۔ حدیث شریف ہے:

ما رأیت شیئاً الا رأیت اللہ قبلہ معہ و بعدہٗ

رومی کا جو شعر نقل ہوا اور دیگر منقولہ فوق عبارات و اشارات، وہ بھی کثرت میں وحدت کے موضوع کو واضح کرتے ہیں۔

کثرت میں وحدت اس بات سے عبارت ہے کہ موجودات ایک صعودی قوس میں واجب الوجود کی طرف رجوع کریں، تعینات اٹھ جائیں، حدود و قیود ترک ہوں، تمام مراتبِ کمال اور حقائق پوری وحدت اور بساطت کے ساتھ واجب الوجود میں مجتمع ہوں تاکہ انا للہ وانا الیہ راجعون کا مصداق ہو۔ مختصر یہ کہ صدر المتألہین کے خیال میں غیب و شہود کا عالمِ کون دائرے کی طرح ہے اور مظاہر میں اپنی تجلیات سے تمام مراحلِ کون میں اپنی ہستی کو خاص طریقے سے جلوہ گر کرتا ہے۔ کبھی غیب کے مرحلے سے اور ذات کے بطون سے اسماء و صفات اور اس کے بعد عقل، نفس، اجسام، اجرام اور طبائع میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ کبھی ایک جلوے اور جاذبۂ عشق سے خالص ہیولیٰ کو مختلف صورتوں میں پستی سے قرب و تجرد کی بلندی اور پھر مقامِ فنا تک پہنچاتا ہے۔

فرع ۵:
کثرتِ مظاہر:

مظاہرِ وجود کی کثرت اور ان کی مختلف شئون وحدتِ وجود کی ہی مؤکد ہیں:

زلفِ آشفتۂ او موجبِ جمعیتِ ماست
چون چنیں است پس آشفتہ ترش باید کرد

مراتبِ طولیہ کا ہر مرتبہ اور کثرتِ عرضیہ کا ہر فرد بسیط الحقیقت اور اس کے ساتھ ساتھ بسیط وجود بھی ہے۔ وجود کی یہ حد اور مرتبہ وجود کے تعین کے لیے ضروری ہے اور اس کے خاص مرتبے کا مقدم ہے۔ یہ وجود کی تشکیکِ خاص ہے جس کا ذکر "اصلِ سوم" میں آئے گا۔

فرع ۶:
امتیازِ نقص و کمال:

عام فلاسفہ کی نظر میں امتیازات کی تین اقسام ہیں:

دو چیزوں کا امتیاز ذات سے ہوگا جیسے مقولاتِ عشر کا یا ذات کے کسی جزو سے جیسے انواع یا ذات سے جدا عوارض کا جیسے اشخاص کا تطوّر اور تنوّع۔

ملا صدرا، البتہ، حکمائے اشراق کی متابعت میں اہلِ حقیقت کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کو بھی ایک نوع کا امتیاز بتاتے ہیں۔ یوں وہ کثرتِ طولیہ یا کثرتِ عرضیہ کے حوالے سے وجود سے ماہیات کی نسبت کو جانچنے اور ان کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کا حکم لگاتے ہیں۔ پس حقیقت کی اصل تمام مراتب اور افرادِ ممتاز میں ایک ہے البتہ درجاتِ وجود کے نقص و کمال یا ضعف و شدت کی بنا پر اشخاص و افراد متفاوت ہوتے ہیں۔

فرع ۷:
حقیقتِ وجود، حقیقتِ تامہ ہے:

حکمائے مشائی حقیقتِ واحدہ میں نقص و کمال یا ضعف و شدت کے امکان کے قائل نہیں۔

ملا صدرا نے البتہ "اسفار" میں لکھا ہے:

> "کوئی شک نہیں کہ حقیقتِ واحدہ کے درجات و مراتب میں نور کے
> نقص و کمال یا ضعف و شدت کا سا تفاوت موجود اور مشہود ہے لیکن
> ظاہر ہے کہ یہ اختلاف یا تفاوت یا جزوِ ذات یا ذات سے خارج عوارض

کی بنا پر نہیں۔ یہ اختلاف نفسِ حقیقت اور اس کے تفاوت سے پیدا ہوا ہے۔ یہ متفاوت درجات، البتہ، حقیقتِ وجود کو حقیقتِ تامہ ثابت کرتے ہیں۔ ذات تعینات کے پردوں سے منعکس ہے۔ وہ تمام کمالات کی جامع ہے۔ البتہ ہر وہ موجود میں خاص صورت میں اور اس کے حسبِ حال ممتاز مرتبے میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

تیسری اصل: وجود کی تشکیک:

تشکیک کی دو قسمیں ہیں: عام اور خاص۔

تشکیک عام وہ ہے کہ مابہ التفاوت، غیر مافیہ التفاوت ہو جیسے باپ، بیٹے پر مقدم ہوتا ہے اس مثال میں مابہ التفاوت انسان ہے اور غیر مابہ التفاوت وجود یا زمانِ وجود ہے۔

تشکیک خاص میں مابہ التفاوت اور غیر مابعد التفاوت ایک ہوتے ہیں، جیسے نور، خط اور وجود میں۔ ملا صدرا کی نظر میں تشکیکِ وجود، خاص تشکیک ہے۔ اس کے نفسِ حقیقت سے حقیقتِ وجود کے نفس میں وجودات کے درجات و مراتب میں تفاوت آتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ صدر المتالہین کی نظر میں وجود تشکیکِ خاص سے متشکل ہے۔ اس بات کو وہ اپنی کتب و رسائل میں کراراً بیان کرتے ہیں۔ البتہ یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ ان کے خیال میں تشکیک حقیقتِ وجود کے نفس میں ہے یا ظہورِ وجود میں۔ ان کی کتب و رسائل خصوصاً "اسفار" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ظہورِ وجود میں تشکیک کے معتقد تھے۔ وہ اکثر کہتے رہے کہ واجب الوجود، حقیقتِ وجود کا نفس ہے جبکہ ممکنات اس کے مظاہر اور آئینے ہیں۔ "الاسفار" کے آغاز میں وہ "نور" کو تشکیکِ اتفاق کا اطلاق بتلاتے ہیں۔ نیز اس کے متفاوت اثرات بتلاتے ہیں۔ فصلِ اوّل میں ہی وہ وجودات کی نور اور ماہیات کی زجاجات اور ان کے رنگوں کی تشبیہ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

> "اس سیاق میں نور کا اطلاق تشکیکِ اتفاقی ہے۔ پہلی صورت میں اس کا "عرضی" مفہوم ہے۔ دوسری صورت میں وہ حقائقِ نوریہ سے ہے جس میں اس کے نقص، قوت اور ضعف کے امتیازات واقع ہوتے ہیں۔ جو شیشوں اور رنگوں میں بھی متوقف رہا، وہ نورِ حقیقی اور مراتبِ حقیقت سے محجوب رہا۔ وہ "ماہیات" پر ہی متوجہ اور "وجود" سے منحرف رہا۔ زجاجات اور الوان نور

سے پُر رنگ ہوتے ہیں۔ اسی طرح دیگر اشیا بھی اپنی اپنی استعداد اور شائستگی کے مطابق نور سے مستنیر ہوتی ہیں، خصوصاً اعیان کی صورتیں۔"

اس سے بعد کی عبارت میں ظہورِ وجود میں تشکیک واقع ہونے کا ذکر ہے:

"نورِ واجب الوجود سے جملہ مراتبِ وجودات منوّر ہوتے ہیں۔ نورِ الٰہی ہی صُورِ اعیان میں سریان کرتا ہے، یہی ماہیات کی ظلمتوں کو دور کرتا ہے۔ ظہورِ وجود میں تشکیک کے اثر سے ہی موجودات کا ارتقا اور ان کا تکامل ہے۔"

آگے چل کر وہ نفسِ حقیقتِ وجود میں تشکیک کے وقوع پذیر ہونے کا ذکر کرتے ہیں:

"ہم نے مراتبِ وجود کے اثبات کے لیے کئی طریقے اختیار کیے۔ ان سب سے واضح ہے کہ وجود واحد ہے اور اس میں وحدت کارفرما ہے۔ ذاتِ واحد کی شئوُن اور صفات متعدد ہیں مگر یہ اس وجودِ واجب سے ہی ضو گیر ہیں۔ عظیم اولیاء و عرفاء اور اہلِ کشف و یقین وحدت الوجود کی یہی تعبیر کرتے ہیں کہ وجود واحد ہے اور دیگر ممکن الوجود مخلوقات اس سے مستنیر اور منقوّم ہیں۔"

اس کے بعد وہ ظہورِ وجود میں تشکیک کو بیان کرتے ہیں:

"وجودات کی کثرت ہویدا ہے، یہ سب ذات، اس کے نور اور شئوُن کے تعیّنات ہیں۔ وجودات، البتہ، تکامل پذیر رہتے ہیں اور مراحلِ ارتقا طے کرتے رہتے ہیں۔"

اس اصل کی چند فروع:

۱۔ ہر موجود کے درجات و مراتب ہیں اور وہ سب ایک وجود، ایک اصل اور ایک حقیقتِ وجودیہ کے حاکی ہیں۔

۲۔ عاقل و معقول کے اتحاد کے اثبات کی ابتدائی باتیں اس اصل سے اخذ ہوتی ہیں، وضاحت بعد میں ہوگی۔

۳۔ تمام مراتب کے تجردات جیسے خیالی، عقلی[۱] اور کلّی جو نفس کے جسمانی حدوث کے

مسئلے اور "ملکی" نشوونما میں بدن کے اتحاد سے مربوط ہیں، اس اصل سے بھی مربوط ہیں۔

صدر المتألہین کے عقائد کی روشنی میں چند مسئلے

۱۔ ماہیت کی صفت ذات کا امکان ہے۔ یوں ماہیت وجود و عدم کی کشاکش سے دوچار ہے۔ . . . . . . ملا صدرا امکان کو ماہیت کی نسبت سے غیر اصطلاحی لوازم بتاتے ہیں۔ یہ ان لوازم میں سے نہیں جنہیں علیت کی نسبت ہو۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ امکان کی حقیقت حرف کے معنی کی حقیقت کی سی ہے۔ البتہ بعض حکما نے امکان کو اصطلاحی طور پر لازم قرار دیا اور اس اعتقاد کا اظہار کیا کہ ماہیت "امکانِ ذاتی کے تحقق پذیر ہونے کی علت ہے۔ صدرائے شیرازی چونکہ "ماہیت" کو اعتباری اور ہر قسم کی فعلیت سے عاری سمجھتے ہیں، اس لیے وہ امکان کے مقابل علیت کے قائل نہیں۔

۲۔ اکثر علمائے کلام و حکمت نے واجب الوجود کی نسبت سے ممکنات کی نیازمندی اور محتاجی سے بحث کی ہے۔ یہ امکانِ ذاتی کے ضمن کی بحث ہے جس سے "ماہیت" اور عرض مربوط ہوتے ہیں۔ ملا صدرا، البتہ معلولِ حقیقی اور مجعول بالذات وجود کو قرار دیتے ہیں، ماہیت کو نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک واجب الوجود اور ماہیات میں معلول اور علت یا جاعلیت اور مجعولیت کا تعلق نہیں۔ جاعلیت اور مجعولیت کی نسبت حق اور وجوداتِ امکانیہ کی نسبت کی سی ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ وجوداتِ امکانیہ واجب الوجود کی شئونات اور انوارِ ظہورات ہیں۔ لہٰذا ممکنات الوجود اور اس کے ساتھ ساتھ "ماہیات" کی محتاجی اور افتقار واضح ہے۔

۳۔ حکماء کی اکثریت "ماہیتوں" کو مجعول بالذات مانتی ہے، اس لیے ان کی نظر میں موجودات، موجود فی نفسہٖ لغیرہٖ کے مصداق ہیں، گروہ کہتے ہیں: "وجود المعلول فی نفسہٖ ھو عین وجودہ لعلتہٖ" لیکن حقیقی اور مستقل وجود وہ واجب الوجود کا ہی مانتے ہیں، ممکنات الوجود کا نہیں۔ ملا صدرا، البتہ، مجعول بالذات اور معلولِ حقیقی کو وجودِ اشیا جانتے ہیں اور معلول کو علت کی شانِ نازلہ اور اس کے

جلووں کا ایک جلوہ مانتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ "علت" کے مقابلے میں شان وجلوے کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ پس وجوداتِ امکانیہ کو واجب الوجود کے سامنے استواری اور استحکام نہیں۔ سب موجودیت کے دعوے کے باوجود واجب الوجود کے دست نگر ہیں۔ یہ احتیاج اشعہ اور منبعِ نور کے حوالے سے واضح ہے۔

۴۔ ہر وجود، واجب الوجود کی شان کا مظہر ہے۔ اس لیے عالمِ وجود کی کسی شے کو فنا نہیں۔ ہر وجود نشأۃ ثانیہ سے متمتع ہوگا اور ایک عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوگا۔ یہ وثوق و ایقان اس خاطر ہے کہ ہر ممکن الوجود کی نسبت واجب الوجود سے ہے جو دائمی اور فناناپذیر ہے اور جس کا عدم محال ہے۔

۵۔ اعادۂ معدوم کے عدم امکان کے بارے میں معروف دلائل کے علاوہ صدر المتالہین وحدتِ وجود سے دلیل دیتے ہیں۔ ہر موجود کے وجود کے تعدد، وجود کے عدم میں بدلنے اور تجلی کی تکرار کے عدم امکان کے دلائل سے بھی انہوں نے اس سلسلے میں استفادہ کیا ہے۔

چوتھی اصل: جوہری حرکت

حرکتِ جوہریہ کی تحقیق اور اس کا اثبات چند اصولوں میں بیان ہوگا:

۱۔ عقل کے تقاضے کے مطابق ہر عرض کی منتہائے مقصود ذات ہے۔ لہٰذا اعراض میں حرکت "ذات" میں حرکت کا موجب ہے۔

۲۔ اعراض، وجود، احکام اور علامات میں "جوہر" کے تابع ہیں۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ اعراض کا دوام و ثبات، "جوہر" کے دوام و ثبات کے تابع ہے۔ اسی طرح ان کا تجدد و حدوث، جوہر کے تجدد و حدوث کے ساتھ وابستہ ہے۔

۳۔ عالمِ کون و ہستی میں عمل تکامل و نشو و نما اور ارتقاء محسوس و مشہود ہے اور عقل سے بھی ثابت ہے کہ اشیاء طبیعی طور پر نقص و ناتمامی کی تلافی و جبران کرتی اور ارتقا پذیر رہتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں طبیعی فیضان مسدود نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونا تقاضائے فطرت کے خلاف ہے۔ پس کوئی موجود علیٰ حالہ پڑا نہیں رہتا، وہ ارتقاپذیر رہتا ہے۔ ناقص وجود بالخصوص فیضانِ طبیعی سے مستفیض ہوتے ہیں۔ اعلیٰ ارتقاء کی صورت میں جلووں کا وفور

ہوتا ہے۔ یوں ہر آن واجب الوجود کے جلوے وجودات کو مستنیر کرتے رہتے ہیں۔
شیخ محمود شبستری نے اس کیفیت کو اس طرح بیان کیا ہے:

از آن جانب ایجاد و تکمیل
وزین جانب بود ہر لحظہ تبدیل

حاصلِ کلام یہ ہے کہ ناقص وجود تجلیات سے مستفید ہونے کی جس قدر صلاحیت پیدا کریں گے، اسی قدر تجلیاتِ ازلی سے بہرہ مند ہوں گے اور یوں ان کا نقص کمال میں بدل جائے گا۔

۴۔ حرکتِ جوہریہ کے معنی یہ ہیں کہ جسم کا ہیولیٰ آغازِ ولادت سے کمال کے آخری مراحل تک ہر لحظہ و ہر آن فرد کی نو بنو صورت کو تکامل دیتا اور اس کی "ذات" کا "مقوّم" بنتا ہے۔ یوں فرد اپنے سابق اور موجودہ کمالات میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ سیرِ تکامل، تجددِ امثال یا خلع و لبس نہیں جیسا کہ بعض عرفاء کہتے رہے ہیں۔ ملا صدرا اسے ارتقائے ذات کہتے ہیں اور "لبس بعد لبس" یا "کمال بعد از نقص" کی تعبیرات سے اسے واضح کرتے ہیں۔ ان کے تفکر کا لبِ لباب یہ ہے کہ ہر موجود شے جو صراطِ مستقیم پر گامزن ہے، طبیعی جوہری حرکت کے ذریعے ارتقا پذیر رہے گی اور اس کمال کو حاصل کرے گی جو اس ممکن الوجود کی توانائیوں کا خاصہ ہے۔ لہٰذا بقولِ رومیؒ ارتقا ایک دائمی امر ہے ؎

مُردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم، کی ز مُردن کم شوم؟

۵۔ حرکتِ جوہریہ کا موضوعِ بحث جسم کا ہیولیٰ ہے جو ہر آن پہلی صورت سے کامل تر ہوتا رہتا ہے۔ البتہ حرکت کی متصل سرعت سے اس تکامل کا فوری احساس نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کے علاوہ بعض خواص بھی اس حرکت کی تشخیص نہ کر سکے اور اس کا انکار کر بیٹھے۔

دلائل:

ملا صدرا نے حرکتِ جوہریہ کے بارے میں عقلی شواہد کے علاوہ قرآن مجید، احادیثِ رسولؐ اور بزرگانِ دین کے اقوال سے دلائل دیے ہیں۔ ان کے دلائل کے دو اہم نکتے ہیں:
ایک نکتہ اس قضیے سے مربوط ہے کہ حرکتِ اعراض کی منتہا حرکتِ جوہریہ ہے لہٰذا اعراض کا تغیر و تبدل

جوہر و ذات کے تغیر و تبدّل کا تابع ہے۔ البتہ اعراض و اوصاف کا تغیر ہمارے لیے محسوس و مشہود ہے مگر گوہر وجود اور ذات کا تغیر محسوس نہیں ہوتا اس لیے نافہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ علت و معلول کے درمیان تناسب کے تقاضے کے مطابق معلول کے لیے ضروری ہے کہ وہ اصل علت کے مشابہ ہو۔ پس ثابت علت موجود کو بھی ثابت اور متجدد علت موجود کو متغیر ہونا چاہیے۔ اسی طرح اعراض کے اجسام چونکہ جوہر کے معلول اور اس کی ذات سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ اس لیے اعراض کے تغیر کا نتیجہ ذات و جوہر کی حرکت ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں کیفیت حرکت، جیسے جسم کی ذاتی قوت، ذات و گوہر کی حرکت متصور ہوگی۔ علت و معلول کے درمیان مشابہت مان لینے اور معلول کو علت کی شان نازلہ تصدیق کرنے کے بعد ذات اور وجودات کے ہر وقت تجدد و حدوث میں رہنے کو تسلیم کر لینے میں کوئی امر مانع نہیں رہتا۔ دوسری اصل کے ذیل میں جوہر کے مقابلے میں عرض کی ناپائیداری کا ذکر ہو چکا۔ اس سے واضح ہے کہ اعراض، جوہر کے تابع ہیں۔ اسی طرح اعراض کا تغیر و تبدل جوہر کے تجدد اور حدوث کے تابع ہے۔ . . . .

حرکت جوہریہ کا موضوع

ملا صدرا کی نظر میں تمام عرضیہ و جوہریہ حرکات کی حقیقت جسم ہے۔ اس کی صفات میں ہر لحظہ تبدیلی آتی ہے۔ اس کے باوجود تمام ازمنہ و حرکات میں اس کی حقیقت اولیہ باقی اور اس کی ذات کی ہویت اور وحدت مصون و محفوظ رہے گی۔ ان کے خیال میں ذات و عرض کی ہر صنف تحتی جسم میں دخیل ہے۔ اس لیے ہر آن حرکت جوہریہ مادہ جسم میں فیض رسانی کا سبب بنتی ہے۔ حرکت جوہریہ کمال کی طرف سیر تدریجی سے عبارت ہے۔ جو فرد مرتبہ دوم میں اس سے استفادہ کرے، وہ مرتبہ اول میں استفاضہ کرنے والے سے زیادہ کامل ہوگا۔ البتہ افراد ذاتی اور عرضی اوصاف کی وجہ سے نقص و کمال میں مختلف ہیں۔ ہر کوئی اپنی حد میں محدود ہے اس لیے عقل ہر ایک کی "ماہیت" کے لیے خاص درجے متعین کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتصال و انفصال کا عمل جاری رہتا ہے۔ کمیت اور کیفیت دگرگوں رہتے ہیں۔ ملا صدرا کے نزدیک ہر جسم کا جوہر یعنی ہر موجود کی ذات و حقیقت، مقدار و کمیت کی طرح دائماً حرکت و تبدیلی اور سیر تکامل سے دوچار رہتی ہے۔ حقیقت جوہریہ ہر آن کامل تر مرتبے کی حامل ہوتی ہیں۔ یوں جسم لاکھوں جوہر کا درجات و مراتب طے کرتا ہے۔ یہ درجات حرکت جوہریہ کے سبب کہیں متشابہ ہیں، کہیں مختلف لیکن جوہر وجود میں وہ متحد و مجتمع ہیں۔

افادۂ اصل :

صدر المتالہین نے کئی فلاسفہ کے برعکس متعدد مسائل کو حرکتِ جوہریہ کے تناظر میں حل کرنے کی کوشش کی ہے جیسے نفس کا جسمانی حدوث ، اجساد و اجسام کا معاد اور سب موجودات کو ان کی اصل کی طرف مراجعت .... حکماء حادث کے ساتھ قدیم کے ربط کو وضعِ فلکی کی حرکتِ عرضیہ سے اثر پذیر بناتے رہے ۔ ملا صدرا اس کا استناد بھی حرکتِ جوہریہ سے کرتے ہیں۔

اصلِ پنجم: نفس کا جسمانی حدوث

صدر المتالہین نفس کو جسمانی الحدوث مانتے ہیں۔

ان کا اعتقاد نفسیت کے معنی اور بدن کے ساتھ اس کے ربط کے حوالے سے ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ نفس آغازِ تکوین میں عالمِ فطرت میں مولود ہوا اور مادہ کی کوئی صورت اختیار کی۔ حرکتِ جوہریہ کی بنا پر اسے استکمالِ ذاتی کا موقع ملا اور حرکتِ جوہریہ کے سبب وہ تجرّدِ عقل کا مرتبہ پا کر آخر میں اپنی اصل سے جا واصل ہوتا ہے۔ اس کی نشاۃِ تکوینی کا اوّلین نقش تو عناصرِ عالم سے ہی مرتسم ہوتا ہے پھر وہ مادہ سے نکل کر تجردِ خیالی، تجردِ وہمی اور تجردِ حیوانی کے مراحل طے کر کے تجرّدِ انسانی کے مرتبے تک آ پہنچتا ہے۔ یہاں عملاً اور علماً وہ بدن سے لاتعلق ہو جاتا ہے اور کامل تجرّد سے عقلی وجود بن جاتا ہے۔ یوں وہ اپنی اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے۔ اس کی اصل انوارِ ذات کا شعلہ اور جلوہ ہے جس سے وہ متّصل ہو جاتا ہے۔ البتہ نفس، بدن کے ربط سے ارتقاپذیری کے قابل ہوا، لہٰذا نفسیت کے مفہوم میں ہم بدن کو شامل کرتے ہیں۔ ملا صدرا، مادّے، صورت اور جسمانی آلات و قویٰ کو حقیقتِ نفس کے مختلف مراحل بتاتے ہیں جو ہر مرحلے میں ایک خاص صورت سے جلوہ گر ہوتے رہے ـــــ نفس حقیقتِ واحد ہے جو مختلف تجلّیات اور عکوس کی صورت میں منعکس ہوتا رہتا ہے لہٰذا بدن و جسم کے جملہ اعضا، آلات اور قویٰ اس کے اجزا ہیں اور کبھی جزو کو کل تو کہہ ہی دیتے ہیں۔ کسی کا شعر ہے ؎

النفس فی وحدتہا کلّ القویٰ
و فعلہا فی فعلہ قد انطویٰ

یہ نفس ہی ہے جو جسمانی صورت کے فرشتہ گانہ ارتقا میں باصرہ، ذائقہ، لامسہ، شامّہ اور سامعہ

کی قوتوں کا مظہر ہے اور ملکوتی عروج میں خیال، واہمہ اور عاقلہ قوی کی اصل ہے۔ مختصر یہ کہ نفس ایک عظیم آیتِ الٰہی ہے۔ سب عوالم میں اور جملہ قوی میں اس کا عمل دخل ہے۔ اسے عوالم وجود میں موجود اور فاعلِ مطلق بنا یا گیا اور بدن اور قوائے محرکہ و مدرکہ کا موجود اور فاعلِ مطلق اسے ہی گردانا گیا ہے۔

ادراکات اور احساساتِ نفس

ادراکات اور احساساتِ نفس کے سلسلے میں اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ یہ قوائے نفس اور آلاتِ پنجگانہ میں وارد ہونے والی صورت ہے جو خارجی صورت کے مطابق ہو کر آلاتِ وجود کی قوتِ متمرکزہ بن جاتی ہے۔ بعد میں نفس آلۂ مرکزی کے ذریعے اس کا احساس کرتا ہے لیکن وہ ادراکات کلّی طور پر آلۂ مذکورہ کا محتاج نہیں بلکہ جس طرح صاحبِ عکس آئینے میں نظر آتا ہے اسی طرح وہ صورت ذاتِ نفس میں منعکس ہو جاتی ہے۔

ملا صدرا کا خیال ہے کہ محسوس صورتیں نفس کے لیے کسی حالت میں قابلِ ادراک نہیں۔ نفس البتہ احساسات کا اثر قبول کرتا اور مادہ سے مجرّد محسوس صورت اپنی ذات میں نشوونما کرواتا ہے۔ ادراک، علم اور احساسِ نفس کی یہ مجرّد صورت ہے لیکن اس کے ابداع اور نموّ و ارتقا میں نفس آلۂ مرکزی کا محتاج نہیں۔ صدرائے شیرازی کے بقول یہ محسوس صورتیں نفس کے لائق ادراک اور عالمِ نفس کے مناسب احوال نہیں۔

چھٹی اصل: عاقل و معقول کا اتحاد

اتحادِ عاقل و معقول فلسفے کا ایک اصول ہے۔

ملا صدرا اسے چار طریقوں سے ثابت کرتے ہیں جن میں سے ایک اسکندر سے منسوب ہے۔ پہلے طریقے کی اساس تین مقدمات پر ہے:

۱۔ وجود للغیر دو نوع کا ہے۔ ایک کا وجود نفسی اور کون نفسی ہے۔ دوسرا اس سے محروم ہے۔ اس کے لیے وجودِ نفسی اور وجودِ رابطہ ایک ہی ہیں۔ اس کی مثال صورتِ معقولہ کی سی ہے جس کی حقیقت معقولیتِ محض ہے اور اس کا وجودِ نفسی عاقل کا وجودِ محض ہے۔

۲۔ صورتِ عقلیہ کی حقیقت نفسِ معقولیت اور اس کا وجود، ایک وجودِ معقول ہے وہ ذات اور صفتِ معقولیت سے اس طرح مرکب نہیں کہ معقولیت اس کی

ذات کا عرض" ہو۔ پس ہر چیز کی صورتِ معقولہ ذات اور صفت میں معقولیت کے نام سے قابلِ تحلیل نہیں بلکہ معقولیت اس کی ذاتِ محض اور اس کے وجود کا طریق ہے.......

۳۔ دوئی یا ثنویت کی کم از کم صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر چیز قابلِ امتیاز اور مستقل ہو جیسے حرکت اور متحرک۔

پہلے مقدمے سے واضح ہے کہ معقولیت سراپا ذات اور اس کی حقیقت ہے۔

دوسرے مقدمے سے واضح ہے کہ معقول، عاقل سے بھی ہے اور اپنی ذات سے متقوم بھی ہے ...... ملّا ہادی سبزواری نے اپنے ایک تعلیقہ میں لکھا ہے کہ معقول بالذات کی اپنے نفس کے علاوہ جو اس کا وجہ اور حقیقتِ محض ہے، کوئی شان و حیثیت نہیں ....

عاقل و معقول کے وجود کا متحد اور ایک ہونا ملّا صدرا کی بحث کا حاصل ہے، جسے انہوں نے "اسفار" اور دیگر کتب میں لکھا ہے اور اس بحث سے انہوں نے بعض فروع بھی مستنبط کی ہیں۔

ساتویں اصل: مادّہ، اس کا اتحاد اور بقاء

ہر چیز کا مادّہ قوتِ کمال کا حامل ہے یا اس نوع کو تقویت دینے والا اور اسے مکمل کرنے والا ہے۔ مادّہ و نوع حقیقت میں ایک اور اعتباری طور پر دو چیزیں ہیں....... صدر المتالہین کے نزدیک مادّہ، صورت کی ایک شان اور مرتبہ ہے اور حقیقتِ کامل میں وہ اس کے ساتھ متحد ہے۔ پس مادّہ، نوع اور صورت متناسب رہتے ہیں.......

ملّا صدرا کے تفکّر سے ہر نوع کی جنس یا صورت جنسِ مطلق کا ایک شعبہ ہے۔ مثلاً انسان کی جنس حیوانِ مطلق کا ایک جزو ہے، جو، البتہ گھوڑے یا بیل کی حیوانیت سے ممتاز ہے اور حقیقت میں مادّہ ہی ہے۔ مادّہ و جنس اور صورت بظاہر منفصل بھی نظر آتے ہیں مگر فی الواقعہ وہ متحد رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مادّہ کے جملہ مراتب اور عوالمِ وجود میں بقاء کا اثبات ہوتا ہے۔

آٹھویں اصل: اشیا کی صورت پذیری

کسی شے یا چیز کے مادّہ کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں مادہ تمام مراتبِ وجود میں مذکورہ شئے کے تعین کے سلسلے میں معتبر ہے۔ پس انسان کی حقیقت اس کی نوعی صورت اور نفسِ ناطقہ ہے۔ اس

کی اعراض اور صفات مشہود ہیں مگر وہ سب ایک حقیقت، ذات اور ہوّیت کی شئون متصوّر ہوں گی۔

مادہ کی بقا و صورت کے ساتھ اس کے اتحاد اور صورتِ وجود کے ساتھ اس کا تناسب اور شے کی صورت پذیری، ملّا صدرا کے فلسفہ کے اہم عناوین میں سے ہیں۔ وہ بالخصوص معادِ جسمانی کے اثبات میں ان مباحث سے استفادہ کرتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے صدر المتالہین کے فلسفیانہ افکار کے اہم تر نکات لکھے ہیں۔ ان میں سے بعض نکات متقدم فلاسفہ و عرفاء کی کتب و رسائل میں بھی تفصیل یا اجمال سے بیان ہوئے ہیں مگر ملّا صدرا نے اصل یا فرعی مباحث میں مبتکرانہ اضافہ کیا ہے۔ کئی نکات اور ان کے بارے میں دلائل و براہین سے واضح کیا ہے کہ وہ ملّا صدرا کی ابداعاتِ فکر میں سے ہیں اور گذشتہ چار صدیوں سے متداول وقت میں وہ مروّج اور متداول ہو چکے ہیں۔۔۔۔۔ ختم

حواشی

۱۔ فلسفۂ عجم: ترجمہ از میر حسن الدین۔ نفیس اکیڈمی کراچی۔ طبع ششم ص ۱۰۷! اقبال گوبے نان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ۱۹۰۴ء

۲۔ مجلہ دانشکدۂ ادبیات: دانشگاہ تہران۔ شمارہ ۳۵ مئی ۱۹۶۳ء۔ مقالہ از دکتر علی اصغر حکمت: از الکندی تا ملا صدرا۔ ص ۲۸۷ تا ۲۹۱

۳۔ اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیبِ اقبال) حصہ دوم۔ مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور ۱۹۵۱ء ص ۱۶۴

۴۔ فارسی عنوان ہے: فہرست نگارشہائے صدرائے شیرازی۔ بروشر کے ۴ صفحات ہیں۔

۵۔ علامہ اقبال کو بظاہر یہی نسخہ پروفیسر اکبر منیر نے بھیجا تھا۔ حال ہی میں انتشارات مولی تہران میں اس تفسیر کے بعض اجزا جداگانہ طور پر خوبصورت طریقے سے شائع ہوئے ہیں سورۂ جمعہ، سورۂ واقعہ، سورۂ طارق، زلزال اور اعلیٰ۔ تفسیر آیۂ نور۔ اسی ناشر نے ترجمۂ مفاتیح الغیب کو بھی طبع کروایا ہے۔ (مترجم)

۶۔ یعنی انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض الخ.......

۷۔ The Development علامہ اقبال کے فلسفۂ عجم یعنی Asian Religions of Metaphysics in P[illegible] میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

۸۔ اسفار [illegible] کے بروشر (ص ۲۴) کا فارسی عنوان ہے: مبانیِ فلسفی و معتقدات شخصی صدر المتألہین۔ مقالہ نگار نے ملا صدرا کے فلسفے پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔

۹۔ یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (م ۵۸۷ھ)

۱۰۔ ملا صدرا کے فلسفے کے بارے میں ایک محقق محمد عبدالحق نے چند مقالے لکھے جو ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد میں ۷۱-۱۹۷۰ء میں شائع ہوتے رہے۔ مذکورہ محقق اُن دنوں ڈاکٹر سید حسین نصر کے زیر نگرانی تحقیقی کام میں مشغول تھے۔ ۱۹۷۲ء میں وہ بنگلہ دیش منتقل ہو گئے اور تحقیق ناتمام رہ گئی (مترجم)

83

پروفیسر عبدالقوی دسنوی

"یہ خیال کرتے ہوئے کس قدر صدمہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اس جہان سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔ ہندوستان آپ سے بڑا اردو شاعر پیدا نہیں کر سکا۔ آپ کی وفات سے نہ صرف ہندوستان بلکہ مشرق کو نقصانِ عظیم پہنچا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر اس لیے زیادہ صدمہ ہے کہ مرحوم سے میرے دوستانہ تعلقات تھے۔"

مولانا ابوالکلام آزاد

انیسویں صدی کے آخری ربع میں تین عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے زبان و ادب ، ملک و ملت اور دین برحق کی نمایاں خدمت انجام دینے میں اپنی زندگیاں لگا دیں یعنی:

۱۔ علامہ اقبال جو ۱۸۷۷ء میں سیالکوٹ ،

۲۔ علامہ سید سلیمان ندوی جو ۱۸۸۴ء میں دیسنہ اور

۳۔ مولانا ابو الکلام آزاد جو ۱۸۸۸ء میں مکہ میں پیدا ہوئے۔

ان تینوں کے والدین صرف سادہ مزاج اور درویش صفت ہی نہیں تھے ان پر مذہب کا بھی گہرا رنگ تھا جس کی وجہ سے ان کی پرورش مذہبی ماحول میں ہوئی تھی۔

جب تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا تو علامہ اقبال کے حصے میں مغربی تعلیم آئی۔ علامہ سید سلیمان ندوی کی ابتدائی تعلیم مدرسوں میں ہوئی اور آخرکار دارالعلوم ندوہ سے فارغ التحصیل ہو کر ندوی کہلائے۔ مولانا ابو الکلام آزاد کے والد مولانا خیرالدین مدرسوں کی تعلیم تک کو اس وجہ سے پسند نہیں کرتے تھے کہ وہاں کی تعلیم سے بھی باہر کی ہوا لگ سکتی ہے، چنانچہ مولانا آزاد کی تعلیم گھر پر ہوئی اور تکمیل تک پہنچی۔

ان تینوں کے درمیان علامہ سید سلیمان ندوی کی شخصیت اس لحاظ سے اہم ہے کہ وہ علامہ اقبال کے "مخدوم محترم" اور مولانا آزاد کے دیرینہ "صدیق العزیز" تھے۔ البتہ علامہ اقبال اور مولانا آزاد، ایک دوسرے کو قدر کی نگاہ سے دیکھنے اور صلاحیتوں کے معترف ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے

اتنے قریب نہ تھے جتنے سید سلیمان اور آزاد یا سید سلیمان اور اقبال تھے۔

آج میری اس تحریر میں ان ہی دو عظیم المرتبت ہستیوں یعنی علامہ اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کے درمیان رشتوں اور تعلقات کا پتہ چلایا جارہا ہے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ اپنے وقت کے یہ جلیل القدر بزرگ ایک دوسرے کے کس حد تک حلیف یا حریف تھے اور اس کا پس منظر اور اسباب کیا تھے؟

تعلیمی میدان سے ہٹ کر اگر دونوں بزرگوں کی دلچسپیوں پر نظر رکھی جائے اور ان کے علمی، ادبی، سیاسی، سماجی، صحافتی، مذہبی اور ملکی خدمات کا جائزہ لیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ دونوں شاعر تھے، سیاست داں تھے، مفکر تھے، اسلام پرست تھے، وطن دوست تھے، قوم کے بہی خواہ تھے، انسانیت کے علمبردار تھے اور عالمی سطح پر انسانوں کی بھلائی چاہتے تھے۔

یہ بھی صحیح ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۸۹۲ء سے یعنی انیس سال کی عمر سے شاعری شروع کی اور ساری عمر کے لیے اسی کے ہو رہے۔ مولانا آزاد بارہ سال کی عمر میں وادیٔ شاعری میں داخل ہوئے اور سولہ سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے اس سے تقریباً بے تعلق ہوگئے اور صحافت کی راہ سے سیاست کی طرف تیز رفتاری سے بڑھنے لگے تھے۔ انہوں نے ۱۹۰۸ء میں جبکہ ان کی عمر ابھی بیس سال کی تھی، شیام سندر چکرورتی کی انقلابی پارٹی سے نہ صرف تعلق پیدا کرلیا تھا بلکہ اس سے عملی رشتہ بھی جوڑ لیا۔ اسی ۱۹۰۸ء میں چند ماہ کے لیے مسلم ممالک کا سفر بھی کیا تھا اور وہاں کے "ینگ ٹرکس" اور دوسرے انقلابی خیالات کے نوجوانوں سے مل کر ایک نئی توانائی حاصل کی تھی اور ہندوستان واپس آکر ایک بار پھر زور و شور سے سیاسی کاموں میں عملی دلچسپی لینے لگے تھے۔ پھر ایک بھرپور سیاسی اور معیاری ہفتہ وار نکالنے کی تیاری کرنے لگے اور ۱۳۔ جولائی ۱۹۱۲ء کو اپنی خواہش کے مطابق ہفتہ وار الہلال نکالنے میں کامیاب ہوگئے لیکن ان کی آتش نوائی کی وجہ سے انگریز حکمراں بڑے پریشان ہوئے اور ان کی ضمانت ضبط کرلی گئی۔ لہٰذا ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء کو الہلال بند ہوگیا لیکن مولانا آزاد بڑی ہمت اور حوصلہ کے مالک تھے۔ جلد ہی ۱۲۔ نومبر ۱۹۱۵ء کو الہلال، البلاغ کے نام سے نکالنا شروع کردیا۔ اُدھر حکومت کی کڑی نگاہیں مولانا پر جمی ہوئی تھیں۔ چنانچہ ۲۳۔ مارچ ۱۹۱۶ء کو انہیں بنگال چھوڑ دینے کا حکم دے دیا گیا۔ مولانا آزاد کلکتہ چھوڑ کر رانچی کے لیے روانہ ہوگئے جہاں ۸۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو نظر بندی کے احکام جاری ہوئے۔

تقریباً ساڑھے تین سال بعد مولانا کو ۲۷۔ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اس پہلی نظر بندی سے رہائی ملی۔ الہلال اور

البلاغ کی اشاعت اور اس پہلی نظر بندی نے مولانا آزاد کے سیاسی شعور کو اور زیادہ پختہ کر دیا اور اب وہ عملی سیاست میں حصہ لینے کے لیے اپنے آپ میں اور زیادہ ہمت اور حوصلہ پانے لگے۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء میں انہوں نے کانگریس کی رکنیت اختیار کی اور ۱۹۲۳ء میں آل انڈیا کانگریس کی دہلی میں ۳۵ سال کی عمر میں صدارت کی جس میں انہوں نے اعلان کیا:

"....... ہندوستان کے لیے آج صرف تین راہیں ہیں: یا موجودہ حالت پر قانع رہے یا مسلح انقلاب کرے یا نون کوآپریشن پر عمل کرے۔ ہم موجودہ حالت پر قانع نہیں رہ سکتے۔ ہم مسلح انقلاب نہیں کر سکتے اور نہ کرنا چاہتے ہیں۔ بس ہمارے لیے صرف تیسری راہ رہ جاتی ہے اور وہ نون کوآپریشن ہے۔"

اور اسی ۱۹۲۳ء میں علامہ اقبال کو حکومت نے سر کے خطاب سے نوازا جسے قبول کر لیا گیا۔ اس پر ان کے ایک قدر دان عبدالمجید سالک یہ کہے بغیر نہ رہ سکے:

سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال

تاہم یہ بھی سچ ہے کہ عبدالمجید سالک کو اپنی اس بات پر ندامت بھی ہوئی تھی۔ علامہ اقبال نے اس سلسلے میں غلام بھیک نیرنگ کے خط کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

"قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی طاقت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔"

مولانا ابوالکلام آزاد کو اس نظر بندی کے بعد مزید پانچ مرتبہ قید و بند کی اذیت سے گزرنا پڑا۔ اس طرح وہ مجموعی طور پر ساڑھے دس سال تک نظر بندی اور قید کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوئے جس کی دوسری مثال پاک و ہند میں شاید ہی مل سکے۔

۱۹۴۰ء میں مولانا آزاد آل انڈیا کانگریس کے صدر ہوئے۔ ۲۶ اپریل ۱۹۴۶ء تک وہ اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے۔ اس طرح مولانا کی پوری زندگی پر ان کی عملی سیاست حاوی رہی اور وہ ہندوستان کی جنگِ آزادی میں خالص سیاست داں بن کر جیتے رہے ـــــ لیکن علامہ اقبال کی سیاسی زندگی نہ عملی بن سکی نہ ان کی شاعری پر حاوی ہو سکی بلکہ ان کی زندگی پر ان کی شاعری چھائی رہی اور وہی ان کی پہچان

بھی رہی۔ بلاشبہ مولانا آزاد کے مقابلہ میں سیاست سے اقبال کا تعلق محدود اور نظری رہا۔ وہ مفکر تھے، فلسفی تھے، عالم دین تھے، محب وطن تھے، شاعر مشرق تھے لیکن عملی سیاستداں نہ تھے۔

انھوں نے اپنی شاعری کے ذریعے انسانی فکر کے مختلف دروازے کھولے۔ عظمت انسان کے رازہائے سربستہ کو فاش کرنے کی کوشش کی، مرد مومن سے روشناس کرایا، تعصب سے نفرت دلائی اور وطن سے محبت کا نغمہ الاپا نیز مغرب کی اس وطنیت سے خبردار کیا جس کی ضرب سے دنیا مجروح اور انسان لہو لہان ہو رہا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے صدارتی خطبات ستمبر ۱۹۲۳ء دہلی و مارچ ۱۹۴۰ء رام گڑھ سے یہ اقتباسات ملاحظہ فرمائیں جو مولانا آزاد اور اقبال کے ذہنی اور فکری رشتے کو سمجھنے میں معاونت کرتے ہیں۔ ہندو مسلم اتحاد کے سلسلے میں مولانا فرماتے ہیں:

> "آج اگر ایک فرشتہ آسمان کی بدلیوں سے اتر آئے اور قطب مینار پر کھڑے ہو کر یہ اعلان کر دے کہ سوراج ۲۴ گھنٹے کے اندر مل سکتا ہے۔ بشرطیکہ ہندوستان ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جائے تو میں سوراج سے دست بردار ہو جاؤں گا مگر اس سے دستبردار نہ ہوں گا کیونکہ اگر سوراج کے ملنے میں تاخیر ہوئی تو ہندوستان کا نقصان ہوگا لیکن اگر ہمارا اتحاد جاتا رہا تو یہ عالم انسانیت کا نقصان ہوگا۔"[۶]

اور اپنے مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ہونے پر اس طرح فخر کرتے ہیں:

> "میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے ورثے میں آئی ہیں، میں تیار نہیں کہ اس کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم وفنون اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔ بحیثیت مسلمان ہونے کے میں مذہبی اور کلچرل دائرے میں اپنی ایک خاص ہستی رکھتا ہوں اور میں برداشت نہیں کر سکتا کہ اس میں کوئی مداخلت کرے لیکن ان تمام احساسات

کے ساتھ میں ایک اور احساس بھی رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حقیقتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی، اس راہ میں میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں۔"

اور

"جس طرح آج ایک ہندو فخر کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ ہندوستانی ہے اور ہندو مذہب کا پیرو ہے ٹھیک اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مذہبِ اسلام کے پیرو ہیں۔"

اقبال اور مولانا آزاد کی تحریروں کے مطالعے کے دوران میں اکثر مقامات ایسے آتے ہیں جہاں محسوس ہوتا ہے کہ "اقبال اور آزاد" دوری کے باوجود ایک دوسرے کے بہت قریب تھے، البتہ سیاسی سفر میں دونوں کے خیالات میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن جیسا کہ میں نے شروع میں کہا ہے کہ اقبال کے طویل سیاسی سفر کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی وہ مولانا آزاد کے مقابلہ میں بہت مختصر اور محدود ہے۔ اقبال سیاسی شعور کے مالک ضرور تھے لیکن وہ عملی سیاست سے ہمیشہ دور رہے۔ جلسوں کی صدارت کرنا یا وقتی بیانات دینا الگ بات ہے۔ مولانا آزاد کی سیاسی زندگی تقریباً نصف صدی پر محیط ہے جو بھرپور ہے، بے داغ ہے اور قابلِ فخر ہے اور وہی ان کی ساری زندگی کا حاصل ہے۔ اقبال کی زندگی کا حاصل ان کی شاعری ہے، سیاست نہیں۔

دونوں ذہنی اور فکری اعتبار سے اس قدر قریب اور ہم عمر ہونے کی وجہ سے یہ جاننے کی خواہش ضرور ہوتی ہے کہ دونوں کے آپس میں کس طرح کے تعلقات تھے۔ جس کے لیے ہمیں ان کے خطوط کا مطالعہ کرنا، ان کے بیانات کو سمجھنا اور ان کی ملاقاتوں سے آگاہ ہونا پڑے گا۔

جہاں تک دونوں کی ملاقاتوں کا تعلق ہے، پہلی ملاقات انجمن حمایتِ اسلام لاہور اپریل ۱۹۰۴ء کے جلسہ میں ہوئی تھی جس میں مولانا الطاف حسین حالی، ڈاکٹر نذیر احمد، مرزا ارشد گورگانی، میاں سر محمد شفیع، سر عبدالقادر، میاں سر فضل حسین، سلیم پانی پتی، مولانا ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر محمد اقبال اور خواجہ حسن نظامی شریک ہوئے تھے۔

اس جلسہ کی ایک خوبی یہ بھی تھی کہ جب کسی کو کسی کا کوئی شعر پسند آتا تو وہ داد، نقد عطیہ کی صورت میں انجمن کو دیتا۔ کسی شاعر کا ایک شعر مولانا الطاف حسین حالی نے بھی پسند کرتے ہوئے انجمن کو دس روپے

دیے تھے۔ محمد طاہر فاروقی لکھتے ہیں کہ اس وقت ،

"....... سارا میدان نعرہ ہائے تحسین سے گونج اٹھا۔ شاعر کی اس سے زیادہ بہت افزائی اور کیا ہو سکتی تھی کہ خود خدائے سخن حالی اس کے کلام کی داد دے۔"

اس موقع پر مولانا حالی کو ضعیفی کی وجہ سے کلام پڑھنے میں دقت پیش آ رہی تھی، اس لیے پہلے انھوں نے اپنا کلام سامعین کے اصرار پر سنایا پھر علامہ اقبال نے ان کا کلام ایک خاص انداز سے پیش کیا لیکن کلام سنانے سے پہلے مولانا حالی سے متعلق ایک رباعی بھی اسی وقت کہہ کر پیش کی ۔

مشہور ہے زمانے میں نام حالی
معمور مے حق سے ہے جام حالی
میں کشور شعر کا نبی ہوں گویا
نازل ہے میرے لب پہ کلام حالی

اس جلسے کی روداد مولانا ابو الکلام آزاد نے لسان الصدق کلکتہ مئی ۱۹۰۴ء میں شائع کی ہے لیکن حیرت ہے کہ اس میں انھوں نے علامہ اقبال کے اس واقعہ کا ذکر تک نہیں کیا۔ جلسہ کے متعلق انھوں نے صرف اس قدر لکھا :

"اس سال انجمن کے سالانہ جلسے میں ہمیں بھی شریک ہونے کا اتفاق ہوا۔ جبکہ عام خیال ہے کہ یہ جلسہ پچھلے سال کے جلسوں سے اکثر باتوں میں فوقیت رکھتا تھا۔ مجمع کے لحاظ سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کانفرنس اور ندوۃ العلماء کے ہال بھی اتنے لوگوں کو نہیں سمیٹ سکتے۔ گو یہ سچ ہے کہ حمایت اسلام ایک عام جلسہ ہے اور کانفرنس وغیرہ میں صرف ممبر شریک ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا پر لطف لکچر ہمارے مکرم دوست مولوی وحید الدین سلیم پانی پتی کا عالمانہ مضمون، حضرت حالی کی پُر درد نظم، یہ ایسی چیزیں ہیں جو کانفرنس کا اصل عنصر اور روح رواں سمجھی جاتی ہیں لیکن اب انجمن حمایت اسلام نے اپنے غلغلۂ ترقی سے تمام عناصر جمع کر لیے ہیں اور اُن کی مجموعی حالت نے جو

صورت قائم کردی ہے وہ دلکشی اور دلچسپی میں کسی سے کم نہیں ہے۔
غرض ہم انجمن کے پُر لطف جلسہ میں شریک ہوئے اور اچھے اثرات
لے کر وہاں سے واپس ہوئے۔[۵۰]

یہ اقبال سے ابوالکلام آزاد کی پہلی ملاقات تھی۔ اس کے علاوہ چند ملاقاتوں کا ذکر ضرور ملتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ وہ بھی نہایت سرسری ہیں جن سے دونوں کے تعلقات پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کا ہفتہ وار 'الہلال' کلکتہ ۱۳ جولائی ۱۹۱۲ء کو نہایت شان کے ساتھ طبع ہو کر منظرِ عام پر آیا تو اس کی شہرت متحدہ ہندوستان میں دور دور تک پہنچی۔ اس کی مقبولیت کا یہ حال تھا کہ شائقین اس کی آمد کا ہفتہ بھر نہایت بے چینی سے انتظار کرتے تھے اور بڑے شوق سے اس کا مطالعہ کرتے تھے۔ اردو کے کسی ہفتہ وار کو اتنی مقبولیت شاید ہی حاصل ہوئی ہو لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس "ہفتہ وار" میں علامہ اقبال کی کوئی چیز شائع نہیں ہوئی، نہ علامہ اقبال کے افکار و خیالات سے متعلق مولانا کی کوئی تحریر اس میں جگہ پا سکی۔ حد تو یہ ہے کہ اقبال کے خطوط یا دوسری تحریروں میں بھی الہلال کا ذکر میری نظر سے نہیں گزرا۔ البتہ "الہلال" کی توسیع اشاعت کے سلسلے میں جن لوگوں نے تعاون کا ہاتھ بڑھایا تھا، ان ناموں کی فہرست میں علامہ اقبال کا نام بھی ۹۔ اکتوبر ۱۹۱۲ء کے "الہلال" میں شائع ہوا ہے اس لیے کہ علامہ نے "الہلال" کے دس خریدار بنائے تھے۔ اس اطلاع سے "الہلال" سے علامہ کے تعلق اور اسے پسند کرنے کا علم ہوتا ہے۔[۵۱]

الہلال کے بند ہونے کے بعد جب مولانا آزاد نے اسی مزاج اور معیار کا ایک ہفتہ وار "البلاغ" جاری کیا تو اس کے پہلے شمارے ۱۲ء نومبر ۱۹۱۵ء کے پہلے صفحہ پر "ادبیات" کے تحت علامہ اقبال کی نظم "عرفی"، "نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی" کے عنوان سے شائع ہوئی لیکن اس کے بعد اس کے کسی شمارہ میں کسی ورق پر، کسی سطر میں علامہ اقبال کی تحریر یا کسی سلسلے میں ان کا نام پڑھنے کو نہیں ملتا۔ "الہلال" ثانی، ۱۹۲۷ء میں بھی اسی تجربے سے گزرنا پڑتا ہے۔

جہاں تک خطوط کا تعلق ہے، علامہ اقبال کے پانچ خط علامہ سید سلیمان ندوی کے نام، ایک خط عشرت رحمانی کے نام اور ایک خط سید محمد سعید الدین جعفری کے نام ایسے ہیں جن میں مولانا آزاد کا ذکر ملتا ہے۔ ایک خط مولانا آزاد کا بھی اقبال کے سلسلے میں سید سلیمان ندوی کے نام ہے۔ یہ خطوط ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۶ء تک کے زمانے پر محیط ہیں جن کے مطالعے سے ایک دوسرے کے تعلق کا سرسری سا علم ہوتا

ہے ، اقتباسات ملاحظہ کیجیے :

لاہور ۲۸۔ اپریل ۱۹۱۸ء — بنام علامہ سید سلیمان ندوی

"والا نامہ ابھی ملا ہے ۔ "رموزِ بے خودی" میں نے آپ کی خدمت میں بھجوائی تھی ۔ ریویو کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔"

"آج مولانا ابوالکلام آزاد کا خط آیا ہے ۔ انہوں نے بھی میری اس ناچیز کوشش کو بہت پسند فرمایا ۔"[۳۵]

لاہور ۳۔ اپریل ۱۹۱۹ء — بنام سید سلیمان ندوی

"والا نامہ ملا جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ الحمدللہ کہ مولانا آزاد کو آزادی ملی[۳۶] . . . ."

۱۹۱۹ء کے آخری حصہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب "تذکرہ" شائع ہوئی تھی جس کے مقدمے میں علامہ اقبال کی نسبت مولوی فضل الدین احمد نے لکھا ہے :

"تعلیم یافتہ جماعت میں خدائے قوم مسٹر محمد علی اور مسٹر شوکت علی خاں اور ہمارے قومی شاعر ڈاکٹر اقبال کا ذکر کر دینا کافی ہے ۔ ان دونوں اسلام پرستوں کو مذہب کی راہ اسی نے دکھلائی اور بتدریج اپنے رنگ میں یک قلم رنگ دیا ورنہ ہم لوگوں کو وہ زمانہ بھی اچھی طرح یاد ہے جب نیا نیا "الہلال" نکلا تھا اور مسلم یونیورسٹی کے متعلق مسٹر محمد علی نے اس کی مخالفت میں مضامین لکھے تھے ۔ تھوڑے ہی عرصہ کے بعد وہی "الہلال" والی صدا یونیورسٹی کے متعلق انہوں نے بھی بلند کی ۔ مسٹر شوکت علی کا تو اس بارے میں عجیب حال ہے ۔ وہ ہمیشہ یہی کہتے ہیں کہ "ابوالکلام نے ہم کو ایمان کا راستہ بتلا دیا" — ڈاکٹر اقبال کا مذہبی عقاید میں پچھلا حال جو کچھ سنا ہے اس کے مقابلہ میں اب ان کی فارسی مثنویاں دیکھتے ہیں تو سخت حیرت ہوتی ہے "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" فی الحقیقت "الہلال" ہی کی

صدائے بازگشت ہے۔[۱۵]

علامہ اقبال کی نظر جب مقدمے کے اس حصے پر پڑی تو انہوں نے دس نومبر ۱۹۱۹ء کو علامہ سید سلیمان ندوی کو شکایتاً لکھا:

"مولانا ابوالکلام آزاد کا تذکرہ آپ کی نظر سے گزرا ہو گا۔ بہت دلچسپ کتاب ہے مگر دیباچہ میں مولوی فضل الدین احمد لکھتے ہیں:

'اقبال کی مثنویاں تحریک "الہلال" ہی کی آواز بازگشت ہیں'۔

شاید آپ کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں، ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم و نثر انگریزی و اردو موجود ہیں جو غالباً مولوی صاحب کے پیش نظر نہ تھیں۔ بہرحال اس کا کچھ افسوس نہیں کہ انہوں نے ایسا لکھا، مقصود اسلامی حقائق کی اشاعت ہے نہ نام آوری البتہ اس بات سے مجھے رنج ہوا کہ ان کے خیال میں اقبال تحریک "الہلال" سے پہلے مسلمان نہ تھا، تحریک الہلال نے اسے مسلمان کیا۔ ان کی عبارت سے ایسا خیال مترشح ہوتا ہے، ممکن ہے ان کا مقصود یہ نہ ہو"۔

اور آگے یہ بھی تحریر کیا ہے:

"میرے دل میں مولانا ابوالکلام کی بڑی عزت ہے اور ان کی تحریک سے ہمدردی مگر کسی تحریک کی وقعت بڑھانے کے لیے یہ ضرور نہیں کہ اوروں کی دل آزاری کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

'اقبال کے جو مذہبی خیالات اس سے پہلے سنے گئے ان میں اور مثنویوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے'۔

معلوم نہیں انہوں نے کیا سنا تھا اور کس سنائی بات پر اعتبار کر کے ایسا جملہ لکھا جس کے کئی معنی ہو سکتے ہوں، کسی طرح ان لوگوں کے شایان شان نہیں جو اصلاح کے علمبردار ہوں۔ مجھے معلوم نہیں، مولوی فضل الدین صاحب کہاں ہیں ورنہ یہ موخر الذکر شکایت براہ راست

ان سے کرتا ہے [۱۲]

علامہ سید سلیمان ندوی نے مولانا ابوالکلام آزاد کو علامہ اقبال کے اس خط کی اطلاع دی لیکن انہیں اپنے خط میں کیا تحریر کیا، اس کا علم اس لیے نہیں ہو سکا کہ وہ خط دستیاب نہیں ہے۔ البتہ مولانا آزاد نے جو جواب دیا اس کا اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"ڈاکٹر اقبال کا شکوہ بے جا نہیں۔ یہ نہایت ہی لغو اور سبک بات ہے کہ فلاں نے فلاں بات فلاں کے اثر سے لکھی اور فلاں کے خیال میں یوں تبدیلی ہوئی لیکن لوگوں کا پیمانۂ نظر یہی باتیں ہیں تو کیا کیا جائے۔ دراصل، اس کمبخت "تذکرہ" کی ساری باتیں میرے لیے تکلیف دہ ہوئیں۔ مسٹر فضل الدین نے یہ مقدمہ لکھ کر نظر ثانی کے لیے بھیجا تھا، میں نے واپس نہیں بھیجا۔ اس لیے کہ وہ موجودہ حالت میں کتاب کو پہلا حصہ کر کے شائع کرنا چاہتے تھے اور میں مصر تھا کہ ایک ہی مرتبہ میں پوری کتاب شائع کر دی جائے۔ . . . .

. . . . علاوہ ڈاکٹر اقبال وغیرہ والے ٹکڑے کے پورا مقدمہ طرز تحریر و استدلال وغیرہ کے لحاظ سے بھی بالکل لغو ہے۔ لطف یہ کہ اس مرتبہ جب وہ جلسہ کے موقع پر آئے اور میں نے پوچھا کہ اقبال کی نسبت آپ نے کیونکر تبدیلی معلوم کی تو خود میرے ہی ایک قول کا حوالہ دیا، جو کبھی کہا تھا۔ حالانکہ میں نے جو بات کہی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اقبال پہلے آج کل کے عامۃ الناس کے تصوف میں مبتلا تھے، اب ان کے خیالات اس طرف سے ہٹ گئے ہیں اور دونوں مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنی چاہتے ہیں، وہ وہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں" [۱۳]

یہ خطوط نئے نہیں ہیں نہ ہی نایاب ہیں۔ اقبال اور آزاد کے قدردانوں کی نظروں سے ضرور گزرے ہوں گے۔ ان خطوط کے متعلق اس قدر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ انہیں پڑھنے کے بعد میرے ذہن میں یہ باتیں پیدا ہوئیں:

۱۔ مولانا آزاد نے یہ بات مولوی فضل الدین سے کیوں کہی کہ "اقبال دونوں

مثنویوں میں جو بات ظاہر کرنی چاہتے ہیں، وہ وہی ہے جو میں ہمیشہ لکھتا رہا ہوں"۔

۲۔ جب وہ اسے "نہایت لغو اور سبک بات" سمجھتے تھے تو تذکرہ میں ایسی تحریر رہنے کیوں دی؟ اور تشہیر کے لیے یا دل آزاری کیلیے کیوں چھوڑ دی؟

۳۔ کہیں یہ بات تو نہیں کہ مولانا آزاد علامہ اقبال کو اپنا حریف سمجھنے لگے تھے یا اُن کی شہرت سے خوفزدہ ہونے لگے تھے؟

اس کے بعد جب علامہ اقبال سے متعلق عبدالرزاق ملیح آبادی کا بیان کردہ ملک الشعراء سے متعلق یہ واقعہ نظر سے گزرا تو مجھے اپنے شکوک میں کچھ جان سی محسوس ہونے لگی:

"۔۔۔۔۔۔۔ مصری شاعر احمد شوقی بادشاہ کو عرب ملکوں نے "امیر الشعراء" کا خطاب دیا تھا، اس پر مولانا کو خیال ہوا کہ ہندوستان میں ڈاکٹر اقبال مرحوم کو ملک الشعرا بنا دیا جائے۔ ایک دن صبح مولانا ہاتھ میں کچھ کاغذ لیے میرے کمرے میں آئے اور اپنا خیال ظاہر کیا۔ میں نے سختی سے مخالفت کی۔ متعجب ہو کر فرمایا "کیا ڈاکٹر اقبال اس خطاب کے اہل نہیں ہیں؟"ـــــ عرض کیا "ڈاکٹر صاحب کے شاعرانہ کمالات کے معترف آپ ہیں، مجھے شاعری سے ذوق نہیں لیکن ڈاکٹر صاحب محض شاعر ہی نہیں ہیں، سیاسی لیڈر بھی ہیں اور ہم ان کی سیاسیات کے مخالف ہیں۔ ملک الشعرا بن کر وہ سیاسی فائدے بھی اٹھا سکتے ہیں"۔

مولانا سوچ میں پڑ گئے اور میں کہتا رہا:

"اخبار کے مالک آپ ہیں، آپ جو تجویز چاہیں، پیش کر سکتے ہیں لیکن جب تک ایڈیٹر میں ہوں، اپنے ضمیر کے خلاف کسی تجویز کی حمایت نہیں کر سکتا، میرا نام ایڈیٹری سے الگ کر دیا جائے اس کے بعد بھی اخبار کی خدمت جاری رکھوں گا"۔

یہ سن کر مولانا نے ہاتھ کے کاغذ پھاڑ ڈالے اور فرمایا: "آپ ٹھیک کہتے ہیں، ہمیں یہ تجویز پیش نہیں کرنا چاہیے"۔[۱۱]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے، مولانا آزاد جیسا عزم وارادہ کا شخص ملیح آبادی کے کمزور دلائل کے سامنے ہتھیار کیوں ڈال دیتا ہے؟ ایسی بات تو نہیں کہ ملیح آبادی مولانا کے دل میں علامہ اقبال کے خلاف خوف پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ یہاں شک و شبہ کی سرحدیں حقیقت کی حدوں کو چھوتی محسوس ہوتی ہیں۔

علامہ اقبال کے ایک دوسرے خط کا اقتباس ملاحظہ کیجیے جس کی روشنی میں ایک اور سچائی تک پہنچنے میں آسانی ہوگی، علامہ اقبال عشرت رحمانی کو ۳۰۔ اگست ۱۹۲۱ء کو تحریر کرتے ہیں:

"آپ کا حسنِ ظن میری نسبت بہت بڑھ گیا ہے، حقیقت میں، میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے Seriously اس طرف توجہ کی ہے۔ بہر حال آپ کی عنایت کا شکر گزار ہوں۔ باقی رہا یہ امر کہ موجودہ بیداری کا سہرا میرے سر پہ ہے یا ہونا چاہیے۔ اس کے متعلق کیا عرض کروں، مقصود تو بیداری سے تھا۔ اگر بیداریٔ ہندوستان کی تاریخ میں میرا نام تک بھی نہ آئے تو مجھے قطعاً اس کا ملال نہیں لیکن آپ کے ریمارکس سے مجھے بہت تعجب ہوا، کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس بات کا شاید کسی کو احساس نہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد صاحب کے "تذکرہ" کا دیباچہ لکھنے والے بزرگ نے جن الفاظ میں محمد علی، شوکت علی اور میری طرف اشارہ کیا ہے، ان سے میرے اس خیال کو اور تقویت ہو گئی ہے لیکن اگر کسی کو بھی اس کا احساس نہ ہو تو مجھے اس کا رنج نہیں کیونکہ اس معاملہ میں خدا کے فضل و کرم سے بالکل بے غرض ہوں۔"[۱۵]

یہ اقتباس خود اقبال کے دل کے اس راز کو کیا، فاش نہیں کر رہا ہے جو ان کی کامیابیوں کی وجہ سے ان کے دل میں اس احساس کی صورت میں پل رہا تھا کہ ہندوستان کو بیدار کرنے میں ان کا ہاتھ بھی ہے۔ شاید اسی احساس نے "تذکرہ" میں مولوی فضل الدین کی تحریر کے خلاف انہیں آواز اٹھانے پر مجبور کیا تھا۔

علامہ اقبال کے چند خطوط کے بعض حصے، یہاں، اس لیے پیش کیے جا رہے ہیں تاکہ دونوں بزرگوں کے تعلقات کو سمجھنے میں مزید مدد مل سکے:

۱۴ ۔ نومبر ۱۹۲۳ء بنام سید محمد جعفری :

"منظر علی صاحب کے مذہبی عقاید کا حال سن کر مجھے تعجب نہیں ہوا کیونکہ Nationalism نے قریباً ہر ملک میں مذہب کو Displace کیا ہے لیکن الحمد للہ ان کے خیالات نے اس طرف پلٹا کھایا اور ان کو تحقیق کا شوق پیدا ہوا۔ چند مصنفین کے نام میں اوپر لکھ چکا ہوں۔ میری رائے میں سید سلیمان ندوی اور مولانا ابو الکلام آزاد اس بارے میں مشورہ دے سکیں گے۔"[۱۲]

۸ ۔ اگست ۱۹۲۴ء ۔ بنام علامہ سید سلیمان ندوی :

"حال میں امریکہ کی مشہور یونیورسٹی (کولمبیا) نے ایک کتاب شائع کی ہے جس کا نام "مسلمانوں کے نظریات متعلقہ مالیات" ہے۔ اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے یعنی یہ کہ مثلاً مدت شیر خوارگی جو نص صریح کے رُو سے دو سال ہے کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی بیشی کر سکتا ہے۔ مصنف نے لکھا ہے کہ بعض حنفا اور معتزلیوں کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے مگر اس نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟ امر دیگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے؟ میں نے مولوی ابو الکلام صاحب کی خدمت میں بھی عریضہ لکھا ہے۔"[۱۳]

۷ ۔ اگست ۱۹۳۶ء ۔ مکتوب بنام علامہ سید سلیمان ندوی :

"الحمد للہ کہ اب قادیانی فتنہ پنجاب میں رفتہ رفتہ کم ہو رہا ہے۔ مولانا ابو الکلام آزاد نے بھی دو تین بیان چھپوائے ہیں مگر حال کے روشن خیال علما کو ابھی بہت کچھ لکھنا باقی ہے۔ اگر آپ کی صحت اجازت دے تو آپ بھی اس پہ جامع اور نافع بیان شائع فرمائیے۔"[۱۴]

ان خطوط کے مطالعے سے یہ بات یقیناً واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال اور مولانا آزاد کے درمیان خطوط کا سلسلہ اقبال کی آخری عمر تک جاری رہا۔ دونوں ایک دوسرے کی دل سے قدر کرتے تھے۔ ایک دوسرے کی

علمی صلاحیتوں کے معترف تھے اور ایک دوسرے کی شہرت سے متاثر بھی ہوتے رہے تھے۔ اب تک دونوں کے خطوط ایک دوسرے کے نام دستیاب نہیں ہو سکے ہیں، اس لیے اس بات کا تفصیل کے ساتھ اندازہ نہیں ہوتا کہ دونوں کے درمیان تعلقات کی نوعیت کیا تھی!

مولانا آزاد کی اس خوبی کا بھی ہمیشہ چرچا رہا ہے کہ انہیں اردو، فارسی اور عربی کے مختلف شعراء کے ہزاروں اشعار یاد تھے جنہیں وہ تقریر و تحریر میں برجستہ اور برمحل استعمال کیا کرتے تھے لیکن یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کہ ان کے یہاں علامہ اقبال کے اردو اشعار کا استعمال کہیں نہیں ہے۔ البتہ ان کا فارسی کا ایک شعر غبارِ خاطر کے "چڑیا چڑے کی کہانی" میں اس طرح سے درج ہے:

> "بہت کیا تو کبھی کبھار ایک ہلکی سی ناتمام "چوں" کی آواز نکال دی اور اس ناتمام چوں کا بھی انداز لفظ و سخن کا سا نہیں ہوتا، بلکہ ایک ایسی آواز ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی سر جھکائے اپنی حالت میں گم پڑا رہتا ہو اور کبھی کبھی سر اٹھا کے "ہا" کر دیتا ہو:
>
> تا تو بیدار شوی نالہ کشیدم ورنہ
> عشق کاریست کہ بے آہ و فغاں نیز کنند[۷]

یہاں یہ بات بھی کہتا چلوں کہ ابھی یہ سوچنے کی گنجائش ہے کہ کیا آزاد نے اتفاقاً یا دانستہ اقبال کے شعر کے استعمال سے گریز کیا ہے؟

علامہ اقبال کا انتقال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں ہوا تو مولانا آزاد نے اپنے غمزدہ دل کے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

> "یہ خیال کرتے ہوئے کس قدر صدمہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اس جہان سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہو گئے۔ ہندوستان آپ سے بڑا اردو شاعر پیدا نہیں کر سکا۔ آپ کی وفات سے نہ صرف ہندوستان بلکہ مشرق کو نقصانِ عظیم پہنچا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر اس لیے زیادہ صدمہ ہے کہ ہم سے میرے دوستانہ تعلقات تھے[۸]"

علامہ اقبال کی وفات کے چار دن بعد آزاد نے مولوی محی الدین احمد قصوری کو خط لکھا تو ایک بار پھر ان کے دل کا غم ان کی تحریر میں اس طرح جھلک پڑتا ہے:

> "اقبال کی موت سے نہایت قلق ہوا:

بہت آگے گئے باقی جو ہیں تیار بیٹھے ہیں[41]

لیکن اس کے بعد مولانا کی کسی تحریر میں اقبال سے متعلق کسی قسم کا کوئی تاثر نہیں ملتا۔ ممکن ہے ۱۹۳۸ء کے بعد چونکہ جنگِ آزادی کے اختتام تک پہنچنے کی منزل قریب آ رہی تھی اور ہندوستانی سیاست کی گرماگرمی میں شدت پیدا ہو چلی تھی جس نے مولانا آزاد کو ادھر ادھر متوجہ ہونے یا سیاست سے ہٹ کر کچھ اور سوچنے کا موقع ہی نہ دیا ہو اور یہ بھی سچ ہے کہ اسی دوران میں مولانا کو دو مرتبہ قید و بند کی صعوبتوں سے بھی گزرنا پڑا تھا جس میں آخری بار ۹۔ اگست ۱۹۴۲ء سے جون ۱۹۴۵ء تک کی طویل مدت انہیں قیدی بن کر رہنا پڑا تھا، ان ہنگاموں اور پابندیوں نے انہیں اقبال کی طرف متوجہ ہونے کا شاید موقع ہی نہ دیا ہو لیکن حیرت اس بات پر ہے کہ علامہ اقبال جب اپنی عمر کے آخری حصے میں ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو، گلا بیٹھ جانے کی وجہ سے طویل علالت سے دوچار ہوئے اور جس کا اختتام ان کی موت پر ہی ہوا، اس وقت بھی مولانا نے اپنے کسی خط میں یا کسی تحریر میں اقبال کی بیماری کے متعلق کسی قسم کی تشویش یا فکرمندی کا اظہار نہیں کیا۔ بلاشبہ ۔ اس کے جواب میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مولانا کا اپنا ایک خاص مزاج تھا۔ وہ محتاط زندگی گزارنے کے عادی تھے۔ پھر سیاسی مجبوریاں بھی ہوتی ہیں اس لیے ممکن ہے کہ اقبال کے متعلق خط میں کچھ لکھنے یا اقبال کو خط لکھنے سے پرہیز کرتے ہوں — ابھی اس کا بھی احتمال ہے کہ مولانا کے ایسے خطوط جو اقبال کو لکھے گئے ہیں یا جن میں اقبال کا تذکرہ ہے، ضائع ہو گئے ہوں۔ یا اب تک نظروں سے اوجھل ہوں اور مل جانے پر عجب نہیں دونوں کے رشتوں کی سچائیاں ہمیں ایک بار پھر ایک خاص تحیر میں مبتلا کر دیں — اور یہی صورت اقبال کے خطوط بنام آزاد کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

کتابیات:

۱۔ خطباتِ آزاد : ابوالکلام آزاد (مرتبہ مالک رام) ساہتیہ اکادمی نئی دہلی۔ بار اوّل ۱۹۷۴ء

۲۔ اقبال نامہ، حصہ اوّل : مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار لاہور

۳۔ سیرتِ اقبال : مولوی محمد طاہر فاروقی ایم اے۔ ہمالیہ بک ہاؤس، چاندنی چوک دہلی۔ فروری ۱۹۷۴ء

۴۔ لسان الصدق (ماہنامہ کلکتہ) مئی ۱۹۰۴ء۔ مدیر محی الدین احمد ابوالکلام آزاد۔ مرتبہ عبدالقوی دسنوی۔

۵۔ تذکرہ : ابوالکلام آزاد (مرتبہ مالک رام) ساہتیہ اکادمی نئی دہلی۔ بار دوم ۱۹۸۱ء

۶۔ مکاتیب ابوالکلام : ادبستان لاہور۔ بار اوّل

۷۔ خطوطِ اقبال : مرتبہ رفیع الدین ہاشمی۔ مکتبہ خیابانِ ادب لاہور۔ بار اوّل ۱۹۷۶ء

۸۔ غبارِ خاطر : ابوالکلام آزاد (مرتبہ مالک رام) ساہتیہ اکادمی۔ نئی دہلی۔ بار دوم ۱۹۸۳ء

۹۔ مکاتیبِ ابوالکلام آزاد : مرتبہ ابوسلمان شاہجہانپوری۔ اردو اکیڈمی، سندھ فروری ۱۹۶۸ء

۱۰۔ تبرکاتِ آزاد : مرتبہ غلام رسول مہر۔ ادبی دنیا، اردو بازار دہلی۔ بار اوّل ستمبر ۱۹۶۳ء

۱۱۔ ذکرِ آزاد : ملیح آبادی۔ دفتر آزاد ہند۔ ساگر دت لین کلکتہ۔ فروری ۱۹۶۰ء

۱۲۔ اقبال اور انجمن حمایت اسلام : محمد حنیف شاہد۔ کتب خانہ انجمن حمایت اسلام لاہور بار اوّل ۱۹۷۶ء

۱۳۔ نقوشِ ابوالکلام آزاد : مرتبہ محمد یونس خالدی : مولانا آزاد میموریل اکادمی لکھنؤ فروری ۱۹۷۸ء

۱۴۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ : قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی : اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۵ء

۱۵۔ اقبال کے آخری دو سال: ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی۔ اقبال اکادمی کراچی۔ اپریل ۱۹۶۱ء

۱۶۔ آئینہ ابوالکلام آزاد : مرتبہ عتیق صدیقی : انجمن ترقی اردو ہند شاخ دہلی۔ بار اول ۱۹۷۶ء

۱۷۔ اقبال نمبر۲ : نقوش لاہور۔ مدیر محمد طفیل۔ دسمبر ۱۹۷۷ء۔ ادارہ فروغ اردو لاہور

۱۸۔ ابوالکلام آزاد : شورش کاشمیری : مطبوعہ چٹان لاہور۔ فروری ۱۹۸۸ء

۱۹۔ میر کارواں مولانا ابوالکلام آزاد : ریاض الرحمٰن خاں شیروانی۔ ادارہ تحقیقات افکار تحریکات ملی۔ کراچی ۱۹۸۸ء

۲۰۔ Abul Kalam Azad: Ian Henderso Doughlas

Oxford University Press.

MAAS Journal of

ISLAMIC SCIENCE

— A UNIQUE — BI-ANNUAL — PUBLICATION —

SPECIAL DISCOUNT FOR FOREIGN SUBSCRIBERS

40% OFF THE REGULAR RATE TO:

* Private & Religious Institutions and Organisations.
* Educational Centres and Libraries.

— 25% OFF THE REGULAR RATE TO:

* Students

SUBSCRIPTION RATES

Group of Countries	Individuals 1-Yr.	2-Yrs.	3-Yrs.	Institutions 1-Yr	2 Yrs.	3-Yrs.
	US$	US$	US$	US$	US$	US$
HIG	12 (20)	22 (38)	30 (54)	50 (60)	90 (110)	130 (160)
MIG	10 (18)	18 (34)	24 (48)	40 (50)	70 (90)	100 (130)
LIG	08 (16)	14 (30)	18 (42)	30 (40)	50 (70)	70 (100)
INDIA	Rs. 60/-	Rs. 110/-	Rs. 160/-	Rs. 100/-	Rs. 190/-	Rs. 280

Rates subject to change

PUBLISHING SINCE: 1985 1405H.
FREQUENCY : Biannual
PAGES: 128
SIZE: 17.5cm x 26 cm

Figures within Parantheses indicate AIR MAIL charges and without parantheses SURFACE MAIL charges.

High Income Group (HIG): U.S.A., Canada, West European countries, Japan, Saudi Arabia, Kuwait, U.A.E., South Africa, Libya, etc.

Middle Income Group (MIG): East European Nations, Nigeria, Iraq, Jordon, Egypt, Syria, Malaysia, Indonesia, Turkey, Iran, etc.

Low Income Group (LIG): Bangladesh, Sri Lanka, Pakistan, Sudan, etc.

PLACE ORDERS TO YOUR LOCAL DISTRIBUTORS OR WRITE DIRECTLY TO:

CIRCULATION DEPARTMENT,
THE MUSLIM ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE,
FARIDI HOUSE, SIR SYED NAGAR,
ALIGARH-202 001 (INDIA)

BACK ISSUES AVAILABLE ON PAYMENT.
RATES MAY BE QUOTED ON INQUIRY.

103

رندیٔ حافظؒ

مصنف: نصر اللہ پور جوادی

مترجم: محمد اقبال احمد خان

ما در پیاله عکسِ رُخِ یار دیدہ ایم

اے بے خبر ز لذّتِ شربِ مدامِ ما

(حافظؔ)

۱۔ تعلق جو ہاتھ سے جاتا رہا

اگر ہم شعراء کی مقبولیت کا اندازہ، اُن کتابوں اور مقالوں سے لگائیں جو اُن کے بارے میں لکھے گئے ہیں تو ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں کہ گزشتہ پچاس برسوں میں حافظ، ایرانی شعراء میں سب سے زیادہ مقبول شاعر تھے۔ اس مدت میں حافظ کے سوانح حیات، اُن کے عہد کے اجتماعی حالات کے بارے میں جو تحقیقات ہوئیں اور جو کتابیں اور مقالے۔ ان کے دیوان میں موجود مسائل و مشکلات کے حل کے لیے لکھے گئے، وہ ایسا کام ہے جو کسی دوسرے کے بارے میں نہیں کیا گیا لیکن ان تمام کاوشوں کے باوجود ہم اب بھی یہ محسوس کرتے ہیں کہ لسان الغیب کے اشعار میں کوئی ایسا راز پوشیدہ ہے، جسے ہم نے ٹھیک ٹھیک نہیں سمجھا بلکہ کبھی کبھی تو یہ سوال ذہن میں اُبھرتا ہے کہ کیا ان تحقیقات و کاوشات کی بدولت واقعی ہم حافظ کے قریب آ گئے ہیں؟ اور کیا یہ بات (وثوق سے) کہی جا سکتی ہے کہ حافظ کی شاعری کے قدیم قاری جن کے پاس نہ ان کے دیوان کا اتنا منقح نسخہ تھا، اور نہ متن کا ایسا ناقدانہ مواد، جنھوں نے نہ ان کے اشعار کے صوری و لغوی مشکلات کو اس حد تک حل کیا تھا اور نہ جن کے پاس ان کی زندگی اور عہد کے اجتماعی حالات کے متعلق اتنی معلومات تھیں، حافظ کی شاعری کو ہم سے کم سمجھتے تھے؟

اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں کہ ہم ان تحقیقات و کاوشات کے فوائد کا انکار کر رہے ہیں بلکہ ہمارا مقصد محض اس خلاء کی طرف اشارہ کرنا ہے، جو حافظ فہمی کے سلسلے میں ہمارے اور ہم سے

پہلے کے لوگوں کے وضع وطرز کے درمیان پیدا ہو گیا ہے۔

گزشتہ تیس چالیس سالوں میں، حافظ کے سلسلہ میں جو تحقیقات ہوئی ہیں یقیناً اُن سے اُن کے اور اُن کے عہد کے متعلق معلومات میں (گراں قدر) اضافہ ہوا ہے اور ہم بظاہر، اُن کے مقابلہ میں حافظ کو کہیں بہتر سمجھتے ہیں لیکن ہمارے بزرگوں کو حافظ کی معنوی اور باطنی تفہیم میں جو فضیلت و برتری حاصل تھی، وہ ہم نے کھو دی ہے۔ ہمارے زمانہ کی ایک کثیر تعداد ہمارے بزرگوں ہی کی طرح حافظ کی شاعری سے لگاؤ رکھتی ہے اور بہت سے لوگ، اُن کے دیوان کا مطالعہ بزرگوں سے زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن حافظ کی شاعری سے ان کا (اسلاف کا) شغف و تعلق کسی قدر مختلف تھا۔ اُن کی حافظ شناسی اور تھی ہماری اور۔ اس فرق کو (موجودہ دور کی حافظ شناسی اور قدما کی حافظ شناسی کے فرق کو) تحقیقات جدید اور قدما کی حافظ کی شاعری کی تشریح و تفسیر کے موازنہ و مقابلہ سے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ لہٰذا قدیم و جدید نگارشات کے تحلیل و تجزیہ یا ان کے موازنہ اور دقیق مطالعہ کی ضرورت نہیں۔ البتہ یہاں اس اختلاف کی وجہ کی نشاندہی اشد ضروری ہے۔

اگرچہ ہم اسلاف ہی کی طرح حافظ اور اُن کی شاعری سے محبت کرتے ہیں لیکن ان کو جو قرب و تعلق حافظ اور اُن کی شاعری کی کیفیت سے تھا وہ تعلق ہم میں نہیں ہے۔ ہمارے اسلاف اس کیفیت سے جس کے تحت وہ شعر کہتے تھے، مانوس تھے۔ ہم نے اسی مانوسیت کو بڑی حد تک کھو دیا ہے۔ حافظ کی شاعری کے گزشتہ سات صدی کے قاری، خالق و مخلوق سے ان کی نسبت و تعلق کا ہم سے بہتر درک رکھتے تھے کیونکہ وہ خود اس نسبت میں شاعر کے شریک و سہیم تھے۔ ان کا منتہائے مقصود اس عالم تک رسائی حاصل کرنا تھا، جہاں سے شاعر ان سے کلام کرتا تھا۔ حافظ ان کے لیے لسان الغیب تھے اور ان کے کلمات "عالمِ معنی" کی سوغات۔ ان الفاظ و اشعار سے ان کی محبت اس ایمان کا نتیجہ تھی، جو انہیں عالمِ معنی پر تھا۔ اور یہ اسی ایمان کی برکت تھی کہ وہ شاعر سے ہم دلی پیدا کر سکے اور اُنھوں نے احوال و واردات کے سائے میں ان کی شاعری سے کچھ اور ہی حصہ پایا۔ اس حال میں جب وہ حافظ شناسی کی طرف متوجہ ہوتے تو یہ شناسائی راہِ معرفت میں پہلے ہی سے ان کے سامنے ہوتی۔

لیکن موجودہ زمانہ میں حافظ کی شاعری اور فارسی کی معنوی و روحانی شاعری کے متعلق ہمارا طرزِ فکر و رویہ بالکل بدل چکا ہے، ہم اس قرب و تعلق سے، جو ہمارے اسلاف کو عالمِ حقائق سے تھا، روز بروز محروم ہوتے گئے (اور اب حال یہ ہے کہ) ہم معنوی شاعری کی کیفیت ہی سے بیگانہ

ہو چکے ہیں۔ ہم جس عالم میں سانس لے رہے ہیں یہ وہ عالم ہی نہیں ہے، جس عالم کے متعلق اور جس عالم سے وہ ہم سے کلام کرتے تھے۔ جو تعلق ہمارا دنیا، انسان اور خالقِ کائنات سے ہے وہ اس تعلق سے، جو حافظ کو اُن چیزوں سے تھا، بالکل بدل چکا ہے۔ ہم اس عالم سے اس قدر دُور ہو گئے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ ہم اُن کی شاعری کو صحیح طور پر سمجھ نہیں پاتے، بلکہ اُن معنی کے وجود ہی سے انکار کر دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ ہم ان کی طرف سے بے اعتنائی برتتے ہیں حافظ کی زبان ہمارے لیے غیب کی زبان نہیں رہی۔ ہم اپنی حافظ فہمی (کے زعم) میں ان کے ذہنی افکار و مطالب کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں مگر یہ بھول جاتے ہیں کہ اصلی اور حقیقی شعر کا مقام ایک ایسا عالم ہے جو ذہن و خیال سے ماورا ہے۔ ہم اشعار کے معنی و مطالب کو ذہن کی پست سطح پر گھسیٹ لاتے ہیں۔ لہٰذا جو شناخت و معرفت ہمیں اس سے حاصل ہوتی ہے وہ بھی ذہنی و اکتسابی ہوتی ہے، حقیقی و حضوری نہیں۔ اور اکتساب (حصول) کا لازمہ بُعد ہے۔ اس لحاظ سے جو جدید معلومات ہم نے شاعری اور اُس کی شاعری کے بارے میں حاصل کی ہیں، ان سے شاعر سے ہمارے قرب میں اضافہ ہونے کے بجائے بُعد میں اضافہ ہوا ہے اور یہ ایک عظیم نقصان ہے۔ پھر اس نقصان کی تلافی کیوں کر ہو؟ دوبارہ کس طرح حافظ کی قلبی کیفیت اور ان کی شاعری کی معنویت سے قریب ہوا جائے؟ پہلا جواب جو ذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ قربِ گم شدہ کا حصول اسی ایمان و توجہِ قلبی کی طرف بازگشت میں ہے جو ہمارے اسلاف کو عالمِ روحانیت اور فارسی کی حقیقی اور معنوی شاعری کی کیفیات سے تھا، لیکن اگر یہ کام (کسی طرح) ممکن بھی ہو، تب بھی ہمارے بس کا نہیں۔ نہ ہم اسلاف کے اس جوشِ ایمانی اور معصومانہ بے خبری کی طرف دوبارہ لَوٹ سکتے ہیں، جو انہیں انتہائی قرب کی وجہ سے روحانی شاعری کی کیفیات سے حاصل تھی اور نہ ہم حافظ کی شاعری کو اُن کی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ ہم اپنے ہی ذہنی مطالب اور اکتسابی معرفت کی قید میں گرفتار رہیں گے۔

مانا کہ ہم اس گزشتہ تعلق کو جو ہمیں حافظ کی شاعری کی کیفیات سے تھا بازندہ نہیں کر سکتے اور ذہنی و اکتسابی شناخت کی قید میں محصور و مقید رہنے پر مجبور رہیں تاہم اتنے مجبور بھی نہیں کہ اپنی راہ میں دوسری رکاوٹوں کا اضافہ کر لیں بلکہ (اس کے برعکس) ہمیں حافظ کی شاعری اور بحیثیت مجموعی طور پر فارسی کی معنوی اور روحانی شاعری سے ایک دوسرے قسم کا ربط و تعلق پیدا کرنا چاہیے تاکہ حافظ کی شاعری سے بُعد کے نتیجہ میں جو نقصان ہوا ہے اس کی تلافی ہو سکے۔ جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ہم نے اپنی ذہنی و اکتسابی شناخت کی بدولت ایک بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے یعنی

ہم اشعار کے مطالب کو اُن کے اعلیٰ مقام سے نیچے ذہنی سطح پر گھسیٹ لائے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں حافظ کی قلبی کیفیات کو غلطی سے ذہنی کیفیات سمجھ لیا ہے۔ اب اس نقصان کی تلافی کی صورت صرف یہ ہے کہ اُن افکار (تفکر) کا مطالعہ اُن کے اصل مقام پر رکھ کیا جائے۔ اس طریقِ مطالعہ سے جو معرفت ہمیں حاصل ہوگی اگرچہ خارجی اور ظاہری مفہوم کے اعتبار سے ہوگی لیکن معرفت کا تعلق جیسا کہ ہے، اس کے اصل مقام سے قائم ہو جائے گا۔ اس مطالعہ کا حق کیسے ادا ہوگا، اور کس طرح حافظ کی شاعری کو اس کے حقیقی (نہ کہ ذہنی) تناظر میں دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے؟

۲۔ حافظ شناسی اور مظاہریت

حافظ شناسی کے طریقہ کو ہم جس معنوی نقطۂ نظر سے متعارف کرانا چاہتے ہیں وہ معاصر ماہرینِ حافظیات سے مختلف ہے۔ حقیقتاً اس راہ میں پہلا قدم اس غلطی کی اصلاح ہے جو عام طور پر محققین نے کی ہے۔ ان کی غلطی یہ نہیں ہے کہ انھوں نے حافظ کی شاعری کو لفظی اور خارجی مطالب سے سمجھنے کی کوشش کی ہے بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے نتیجۂ آگاہی کو بھی انہیں مفاہیم کی حد تک پست کر دیا ہے۔ تقریباً سبھی کی توجہ اس طرف گئی ہے کہ حافظ کی فکریات کسی فلسفی کی فکریات نہیں ہیں۔ لیکن اس کے باوجود نہ انھوں نے شاعری فکریات کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اور نہ اُس کا حق ادا کیا ہے۔ حافظ کی فکریات، قلبی واردات[۱] (فکریات) ہیں لیکن محققین نے ان فکریات کا مطالعہ ذہنی فکریاتِ عقلی کے تناظر میں کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم ان محققوں کی تحقیقات کی طرف رجوع کرتے ہیں تو قبل اس کے ہمیں حافظ کی معرفت حاصل ہو ہم صرف اُن تک اور اُن کے اندازِ فکر اور معتقدات تک ہی رسائی حاصل کر پاتے ہیں کیونکہ ان محققوں نے حافظ کی شاعری کے مطالعہ اور اس کی تشریح میں غیر شعوری طور پر اپنے اور اپنے زمانہ کے نتائج تحقیق، افکار و نظریات داخل کر دیے ہیں۔ حافظ کی شاعری کی جدید شرحوں کی نمایاں ترین خصوصیت، ان کا اجتماعی اور سیاسی پہلو ہے اور یہ (شرحوں میں معاشرتی اور سیاسی پہلو کا رجحان) اس وجہ سے (ہوا) ہے کہ ہمارے زمانہ میں معاشرتی اور سیاسی نقطۂ نظر نے بڑی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ انہیں شرحوں میں یا دوسرے شعرا کی شاعری کی تشریحات میں، دوسرے مکاتبِ فکر بشمول خالصتاً نفس کو بنیادی قرار دینے کا اثر و نفوذ ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

جدید مکاتبِ فکر کے نقطۂ نظر سے حافظ کی شاعری کی تشریح ایک ایسی رکاوٹ ہے جو ہم نے

خود اپنے اور شاعر کے درمیان کھڑی کرلی ہے۔ البتہ ان کے اشعار کی تشریح میں ان مکاتیب (فکر) سے استفادہ کرنا یکسر غلط بھی نہیں ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ ہر شاعر و ادیب کے نگارشات پر اُس کے عہد کے سیاسی اور معاشرتی حالات اثر انداز ہوتے ہیں اور اتفاق سے یہ بات حافظ کی شاعری پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے۔ اسی وجہ سے اس قسم کے تحقیقی مطالعے اور جائزے ممکن ہے مختلف جہتوں سے ہمیں حافظ کی معرفت سے قریب تر کردیں۔ جب کوئی شارح اشعار کے معنی کو کسی خاص نقطۂ نگاہ اور کسی خاص جدید مکتبِ فکر کی بنیاد پر بالخصوص معاشرتی نقطہ سے دیکھتا ہے اور تمام معانی کو اجتماعی، سیاسی اور نفسیاتی مضامین پر محمول کر دیتا ہے اور دعویٰ یہ کرتا ہے کہ اشعار کے اصل معانی یہی ہیں، تو وہ اپنے اس عمل سے خود معانی کے چہرے پر پردہ ڈال دیتا ہے اس مشکل کو نظر میں رکھتے ہوئے پہلا قدم جو شعر کے حقیقی معنی سے قریب تر ہونے کے لیے اٹھانا ہے "اسی رکاوٹ کو دور کرنا ہے مگر یہ ہو کیسے ؟

کسی مکتبِ فکر کو صحیح قرار دے لینا اور کسی دینی و معنوی تخلیق کے معنی کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا اور سمجھنا، جو اس مکتبِ فکر نے بجبر ہم پر ٹھونسا ہے، اور تمام معنی کو ایک خاص قسم کے مفاہیم و مطالب میں منتقل کر دینا، ایسی غلطی ہے جس میں ہمارے محقق یورپ کے جدید مکاتیبِ فکر سے روشناس ہونے کے بعد مبتلا ہوگئے ہیں۔ اس عمل کو انھوں نے اصطلاح میں "تحویل کردن یا احالہ کردن" (مختصر کرنا Reduction) کا نام دیا ہے۔ یہی عمل (احالہ) انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل کے یورپی محققوں کے لیے معنوی تخلیقات اور دینی عبارات کی صحیح تفہیم کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوا ہے۔ خوش قسمتی سے گزشتہ صدی کے نصفِ آخر میں محققوں کے درمیان ایک تبدیلی رونما ہوئی ہے اور ایک خاص طریقہ ایجاد ہوا ہے، جس سے استفادے کے بعد ان تحقیقات کے محقق اِس قابل ہوگئے ہیں کہ اس رکاوٹ کو اپنے راستہ سے ہٹا دیں اور معانی (روحانیت و معنویت) سے قرب و تعلق پیدا کرلیں۔ اس طریقے سے جسے مظاہر شناسی یا پدیدار شناسی (Phenomenology) کہا گیا ہے، ادبی میدان میں بھی کام لیا گیا ہے۔ خصوصاً ایسے ادبی مواد میں جو دینی اور روحانی پہلو کا حامل ہے۔ حافظ کی شاعری کی صحیح تفہیم کے لیے بلکہ بحیثیتِ مجموعی فارسی زبان کی عارفانہ و صوفیانہ شاعری کی صحیح معرفت حاصل کرنے کے لیے بھی اس طریقے سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ جس طرح یہ طریقِ استفادہ ادیانِ عالم کی تفہیم کی تاریخ میں اور بحیثیتِ مجموعی نظریاتِ دینی کے معاملے میں، مغربی طرزِ فکر میں تبدیلی کا موجب ہوا ہے اسی طرح یہ ہمارے علم و ادب

میں بھی حافظ کی صحیح تفہیم کی صورت کو بدل سکتا ہے۔ اس طریقہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح بجائے اس کے کہ ہم حافظ کا مطالعہ اپنے افق فکری میں کریں یا ان کے اشعار کے معنی کو کسی خاص جدید مکتب فکر کے نقطۂ نظر کے مطابق ڈھالیں ہم براہِ راست ان کی کیفیات شعری اور افق فکری میں رسائی حاصل کریں۔ مظہر شناسی (پدیدار شناسی) ہمارے ذہن کو مختلف نقطۂ ہائے نظر اور مکاتب فکر کی قید سے جو شاعر کی شاعری کے حقیقی مفہوم سے بیگانہ ہوتے ہیں، آزادی دلاتی ہے اور ہم کو ہمارے مخصوص فکر و خیال سے جو پہلے سے ذہن میں موجود ہوتے ہیں، اور حقیقی مفہوم کی تفہیم میں رکاوٹ بنتے ہیں، روکتی ہے۔ پس اسی روک کی بدولت ہم خارجی ذات کے مشاہدہ میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

حافظ کی شاعری کی معنوی (صوفیانہ اور روحانی) حکمت کے رازوں سے پردہ اٹھانے کے لیے مظہر شناسی کے طریقہ کو، بحیثیت مجموعی ان کی شاعری کے تمام کلیدی الفاظ کے مطالعہ میں کام میں لایا جا سکتا ہے۔ یہ کام بذاتِ خود بہت بڑا ہے جس کا انجام دینا یہاں ممکن نہیں ہے۔ یہاں تو ہمارے پیشِ نظر، اس وقت صرف حافظ کے فکریاتِ قلبی (قلبی واردات) کی ایک اصلی اور سب سے بنیادی فکر کا مطالعہ ہے جس کے معنی لفظ "رندی" کے ذریعہ ظاہر کیے گئے ہیں۔ حافظ کے افق فکری میں بالخصوص ایران کی معنوی حکمت میں داخلہ کا اصل دروازہ ہمارے لیے "رندی" ہے۔ حافظ اپنی ہستی (ذات) کو اس مرحلہ پر جہاں ان کی شاعری حقیقت ثابتہ بن جاتی ہے، "رند" کہتے ہیں۔ شاعری دوسرے فنون (ہنر) کی طرح ان کی ذات کا ایک جلوہ (طریقۂ اظہار) ہے۔ لہٰذا حقیقت رندی (کے چہرہ) سے پردہ اٹھانا اور اس کی ذات کا (کھلی آنکھوں) مشاہدہ کرنا، شاعر کی ذات کو ہمارے سامنے کھول کر رکھ دینے کے مترادف ہے۔ یعنی (اس طرح) اس کے وجود کے صفات، یا بقول شاعر اس کے ہنر، ہنر شاعری کی طرح ہم پر روشن (واضح) ہو جائیں گے۔ ذاتِ رند کی طرف توجہ دینے سے پہلے آیئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حافظ اپنی ہنرمندی (فن) کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔

۲۔ رندی — حافظ کا اصل ہنر

حافظ فنکار ہیں اور میری نظر میں ان کا فن شاعری ہے۔ انھوں نے خود اپنے اشعار میں اپنے فن کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے اپنے چند فنون گنوائے ہیں لیکن ان میں شاعری (کا ذکر) نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ نہیں کہ وہ اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھتے، انھیں اپنے شاعرانہ کمال کا احساس ہے لیکن ان کے نزدیک شاعری (ان کا) "اصل فن" نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے فن کی شاخ ہے

ان کا اصل فن " رندی " ہے۔ رندی، جیسا کہ ہم آگے چل کے دیکھیں گے، عین عاشقی اور حافظ کا "وفنی تشخص" ہے اور شاعری بھی دوسرے فنون کی طرح، اسی اصل فن کا جزو ہے۔ دوسرے فن جو رندی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، وہ نظر بازی، شاہد بازی اور شاعری ہیں۔ حافظ اپنے ایک شعر میں فرماتے ہیں ؂

عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش
تا بدانی کہ بہ چندیں ہنر آراستہ ام

میں کھلم کھلا کہتا ہوں (اعلان کرتا ہوں) کہ میں عاشق بھی ہوں، رند بھی ہوں اور نظر باز بھی تاکہ تمھیں معلوم ہو سکے کہ مجھ میں کتنے (کیسے کیسے) گن ہیں۔

اس شعر میں فن شاعری کی طرف اشارہ کیے بغیر، وہ تین ہنر کا ذکر کرتے ہیں، عاشقی، رندی اور نظر بازی۔ اگرچہ تینوں کا ذکر ایک ساتھ کیا گیا ہے لیکن تینوں ہم رتبہ نہیں ہیں۔ عاشقی سب سے افضل ہے اور عاشقی جیسا کہ ہم آگے چل کر تشریح کریں گے، حافظ کی "عین رندی" ہے۔ دوسرے لفظوں میں عاشقی و رندی ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں ـــــ وہ حقیقت جو تمام فنون کی اصل (سرچشمہ) ہے۔ رہا تیسرا فن (ہنر) نظر بازی تو وہ رندی ہی کی شاخ ہے اور اس کے بعد آتی ہے حافظ کے دوسرے فنون بھی اسی حکم میں آتے ہیں۔ یہ نکتہ بحث کے دوران میں واضح ہو جائےگا۔

چونکہ "رندی" حافظ کے تمام فنون کی اصل (سرچشمہ) ہے اس لیے فن کار کی معرفت کے لیے پہلا قدم اسی فن کی ماہیت (حقیقت) کی دریافت ہے۔ اس حقیقت کی دریافت کے لیے ہمیں براہِ راست حافظ کے اشعار کی طرف رجوع کرنا ہوگا (چاہیے) اور چونکہ شاعر نے خود اپنی رندی کا ذکر کیا ہے اس لیے پہلے ہم ان کے "رندانہ تشخص" کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

حافظ نے اپنے دسیوں اشعار میں " رند و رندی" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان اشعار کو بعض محققوں نے چھانٹ کر علیحدہ کر لیا ہے اور کچھ کی طبقہ بندی بھی کر دی ہے۔ ان تحقیقات میں سے ایک تحقیقی مطالعہ میں، ان اشعار کی بنیاد پر جن میں "رند اور رندی" کے الفاظ آئے ہیں۔ "رند" کے خصوصیات و صفات کی تشریح یوں کی گئی ہے۔ "رندی ایک دہر میں حاصل ہوتے والا ہنر ہے جو اپنی حقیقت میں مقسوم ازلی ہے۔ رند، خوش دل، خوش باش، خوش گزران، مے خوار شاہد باز، نظر باز، زہد و تقویٰ سے بے نیاز، توبہ کا مخالف، حقیقت میں مکر و ریا کا دشمن ہوتا ہے رند قلندر، ملامتی اور عاشق ہوتا ہے۔ ظاہر میں گدا، باطن میں بلند مقام، ارادتمند انجام کار، عاجز اور

آزاد ہوتا ہے۔[۱۳] یہ تمام وہ صفات ہیں جو خود حافظ کے اشعار سے استنباط کیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ بہت سے دوسرے صفات بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن انہیں صفات نے جو یہاں گنوائے جا چکے ہیں ہمیں بڑی الجھن میں ڈال دیا ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی ہنر ازل سے انسان کے ساتھ ہو اور اس کی فطرت میں بھی ہو، ساتھ ہی دیریاب بھی ہو۔ یا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص خوش گزران (عیاش) مے خوار، شاہد باز اور زہد و تقویٰ سے بے نیاز بھی ہو اور رادو تمند اور آزاد بھی۔ یہ سوال دوسرے صفات کے سلسلے میں بھی پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً حافظ رند کے مقابلہ زاہد کی، اس کی خود بینی، خود پرستی اور غرور کی بنا پر تحقیر کرتے ہیں اور اپنے آپ کو ان مصائب سے پاک و مبرا سمجھتے ہیں لیکن ساتھ ہی اپنی خودی کو اپنے اور معشوق کے درمیان سب سے بڑا حجاب بلکہ تنہا حجاب سمجھتے ہیں۔ کیسے ممکن ہے کہ وہ خود بینی و خود پرستی سے آزاد بھی ہوں اور اپنی خودی کے اسیر بھی؟

ممکن ہے اس سوال کے جواب میں کہا جائے کہ انہیں متضاد صفات کی بنا پر تو ایسے شخص کو رند کہا گیا ہے (بالفاظِ دیگر) رندی کا تو تقاضا ہی یہ ہے کہ انسان مے خوار، عیاش، گدا صفت اور لاابالی ہو اور ساتھ ہی والا مقام، رادو تمند اور آزاد بھی۔ لیکن اس جواب میں بھی دو الجھنیں ہیں پہلی یہ کہ لغت کی کسی کتاب میں رند اور رندی کی یہ تعریف نہیں کی گئی لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ تعریف حافظ کے اشعار سے یا بحیثیت مجموعی فارسی غزلیات سے اخذ کی جا سکتی ہے، جب بھی مسئلہ اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے یہ جواب ایک طرح کی زبردستی اور ہٹ دھرمی ہے۔

دوسری الجھن یہ ہے کہ یہ تمام اوصاف "رند" سے منسوب ہیں لیکن رند کی ذات ہمیں معلوم نہیں۔ وہ ذات جو ان صفات کی مقتضی ہے، وہ کیا ہے؟ دوسرے الفاظ میں رند کے وہ اوصاف جو حافظ کے اشعار سے مستنبط کیے جا سکتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ ان میں سے بعض بعض کی ضد ہیں، ایسے اوصاف ہیں جو حالت (مقام) رندی میں ظاہر ہوتے ہیں ــــ یہ سب "عرض" ہیں سوال یہ ہے کہ وہ "جوہر" (ذات) کیا ہے جس میں یہ اوصاف عارض ہوتے ہیں؟ یہ سوال خود حافظ نے ہمارے ذہن میں پیدا کیا ہے۔ انھوں نے اس کے ساتھ ہی کہ اپنے بہت سے اشعار میں رند کے اوصاف کی تشریح کی ہے، واضح طور پر یہ بھی فرمایا ہے کہ "رندی ایک ایسا راز ہے جو ہر شخص پر آشکارا نہیں ہے"۔[۱۴] پس (اس سے یہ معلوم ہوا کہ) ان صفات سے ماورا جن کا ذکر شاعر نے کیا ہے کوئی ایسا "پوشیدہ راز" بھی ہے جہاں تک ہر شخص کی رسائی نہیں ہے۔ یہ اشارہ دراصل اسی "جوہر" یا ذاتِ رند" کی طرف ہے۔ اگر ہم رندی کی حقیقت کو سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اسی راز سے پردہ اٹھانا

ہوگا اور "ذاتِ رند" کی معرفت حاصل کرنا ہوگی۔ اس کے بعد ہی یہ ممکن ہو سکے گا کہ ہم اس کے صفات کی تحقیق کر سکیں اور بعض (صفات) کی ضدیت کا مسئلہ بھی بعض دوسرے (صفات) کی مدد سے حل کر سکیں۔

"ذاتِ رند" کی معرفت کیسے حاصل کی جائے اور ان صفات کو، جو مقام رندی میں جلوہ گر ہوتے ہیں، کس طرح بے پردہ کیا جائے اور اس رمزِ مکنوں کو سمجھا جائے۔ یہاں ہمیں اسی معمّہ کو حل کرنا ہے اور یقیناً ہمیں (اس کام کے لیے) حافظ کی شاعری کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور "رازِ درونِ پردہ" کو حافظ کے اشعار میں تلاش کرنا ہوگا ـــــ لیکن کیسے؟

"کشفِ راز" کے سلسلہ میں ہمارا طریقہ وہی "مظہر شناسی" کا طریقہ ہے۔ ہمیں شاعر کے اشعار کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس کے "ظہور" کے بعد کھلی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کرنا ہے۔ لیکن جس "ظہور" یا "مظہر" کا ہم مطالعہ کرنا چاہتے ہیں وہ شعر ہے اور شعر کلام ہے یا آج کل کی اصطلاح میں زبان ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس "مظہر" (یعنی زبان) سے رجوع کریں، ہم اس "مظہر" سے متعلق لفظیات کے بارے میں اظہارِ خیال ضروری سمجھتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ جس حجاب نے راز کو چھپا رکھا ہے، بحیثیت زبان وہ کیا ہے؟ اور وہ جگہ جہاں راز تلاش کرنا ہے کہاں ہے؟

۴۔ دوہرے معنی کی حامل فضا

حافظ ایک جگہ فرماتے ہیں:

رموزِ مستی و رندی زمن بشنو نہ از حافظ
کہ با جام و قدح ہر شب ندیمِ ماہ و پروینم

رندی اور مستی کے رموز مجھ سے سنو حافظ سے نہیں۔ اس لیے کہ میں ہر شب جام و قدح لے کر ماہ و پروین کی بزم میں شرکت کرتا ہوں۔

اس شعر میں شاعر نے دو "میں" کی بات کی ہے ایک "میں" وہ جو رموزِ مستی و رندی کا بیان کرنے والا اور ہر شب "ماہ و پروین" کی بزم میں شرکت کرنے والا ہے اور دوسرا "میں" وہ جس کا ذکر شاعر نے اپنے تخلص میں کیا ہے یعنی لوگوں کے درمیان اس کی خارجی شخصیت۔ یہ دونوں "میں" ہم سے مخاطب ہیں۔ (ایک "میں" یعنی) حافظ ہم سے مخاطب

ہیں لیکن ان کے کلام میں "رموزِ مستی و رندی" نہیں ہے۔ اسی لیے وہ ہمیں دوسرے "میں" کی بات سننے کی دعوت دیتے ہیں (بادی النظر میں) شعر ایک ہے۔ شاعر ہمارے رُوبرو ہے (وہ ایک ہی شعر پڑھ رہا ہے) اور ہم اسے سن اور دُہرا رہے ہیں۔ پھر اس شعر کا مطلب کیا ہے؟

شاعر کا شعر ایک، عبارت ایک اور زبان ایک ہے لیکن معنی کے اعتبار سے اس کے دو مرتبے اور دو فضائیں (سطحیں) ہیں۔ یہ دونوں فضائیں (سطحیں) ایک ایک "میں" سے منسوب ہیں زبان کے ساخت گردں (گھڑنے والوں) کی اصطلاح میں حافظ (کے شعر) ظاہری ساخت اور باطنی ساخت کے حامل ہیں۔ اس زبان کی ظاہری ساخت عبارت ہے اور اس کی باطنی ساخت (اس عبارت میں چھپے ہوئے) رموز و اشارات۔ پہلی سطح شعر کے ظاہری معنی ہیں اور دوسری سطح اس کے باطنی یا اندرونی معنی۔ بیرونی معنی کی فضا وہ (چیز) ہے، جس میں شاعر نے اپنی ظاہری شخصیت کو اپنے معاشرہ میں حافظ کے نام سے روشناس کرایا ہے اور باطنی معنی کی فضا وہ "سخن" ہے جیسے اس نے ہر شب ماہ و پروین کی بزم میں شریک ہونے والے "میں" سے منسوب کیا ہے۔ رموزِ رندی کی گرہ کشائی کرنے والا یہی دوسرا "میں" ہے لہٰذا اگر ہم رازِ ابدی کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں باطنی ساخت یعنی شعر کے اندرونی معنی کی فضا کی طرف توجہ کرنی ہوگی۔

ہم کس طرح حافظ کی باتیں سننے کے بجائے ندیم ماہ و پروین کی باتوں کی طرف کان لگائیں اور کس طرح شاعر کے شعر کو سن کر خارجی معنی کی فضا میں ٹھہرنے کے بجائے اس سے گزر کر دوسری فضا میں داخل ہوں اور رموزِ رندی تک رسائی حاصل کریں۔ پہلے سوال کے جواب میں ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان دونوں اقسام کی معنوی فضا میں کس طرح کی نسبت ہے۔

ان دونوں فضاؤں (معنی کی سطحوں کا) کا تعلق ایک ہی شعر، ایک ہی زبان ایک ہی ذخیرۂ الفاظ سے ہے۔ لیکن اس عبارت کا ہر لفظ معنی کے دو رُخ رکھتا ہے۔ اس کا ایک رُخ بیرونی فضا یا ظاہری ساخت میں ہے اور دوسرا رُخ اندرونی فضا یا باطنی ساخت میں۔ ان دونوں رُخوں کو ہم بالترتیب 'ظاہری معنی' اور 'باطنی معنی' کہیں گے۔ ظاہری اور باطنی کا تعلق ایک ہی لفظ سے ہوتا ہے دونوں ہی اپنی اپنی جگہ پر شعر میں اثر پیدا کرتے ہیں۔ البتہ اہم بات یہ ہے کہ معنی کے یہ دونوں رُخ ایک دوسرے سے علیحدہ بھی نہیں ہوتے۔ بیرونی اور اندرونی فضا میں ایک تعلق موجود رہتا ہے۔ اسی تعلق کی رو سے ہر لفظ کے باطنی معنی کا ادراک ممکن ہوتا ہے۔ ظاہری معنی سے مراد وہ معنی ہیں جو ہر لفظ کے عام (مروّجہ) یا فطری زبان میں ہوتے ہیں۔ باطنی معنی سے مراد وہ معنی ہیں جن کو شاعر

ظاہری معنی پر غور و فکر کے بعد قبول کرتا ہے۔ پس ظاہری معنی، باطنی معنی کی کنجی ہیں۔ اس بات کو واضح کرنے کے لیے ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں اور حافظ کی شاعری کے ایک کلیدی لفظ "دیوانہ" پر نظر ڈالتے ہیں:

حافظ کی شاعری میں، بلکہ بحیثیت مجموعی فارسی کی صوفیانہ شاعری خصوصاً عطار کی شاعری میں "دیوانہ اور دیوانگی" کے معنی کے دو رُخ ہیں۔ اس لفظ کا ظاہری رُخ (پہلو) یا ظاہری معنی تو وہی ہیں جو عام زبان میں لیے جاتے ہیں اور اس (دیوانہ) کی تعریف لغت کی کتابوں میں بھی درج ہے۔ یہ تعریف عقل و خرد کے حوالہ سے کی گئی ہے۔ دیوانگی، فرزانگی (عقل) کی متضاد ہے۔ "دیوانہ" وہ ہے جو عقل و خرد سے بیگانہ ہو۔ عقل و خرد سے بیگانگی نقص ہے خوبی نہیں۔ عقل کا یہ فقدان و فتور معاشرہ میں دیوانے کے رفتار و کردار میں نمایاں ہوتا ہے۔ دیوانہ کا رویہ عرف و عادت کے خلاف ہوتا ہے۔ لوگوں سے اس کا سلوک، غیر ارادی طور پر مخالفانہ اور باغیانہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف لوگوں کا رویہ (دوسروں کے مقابلہ میں) دیوانہ کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ وہ اس کے حرکات پر پابندی لگاتے، اسے قید کرتے اور زنجیر و بیڑی میں جکڑ کر رکھتے ہیں۔

لیکن جب شاعر لفظ دیوانہ استعمال کرتا ہے، اور اس کے اوصاف اور دوسری چیزوں کے ساتھ اس کا تعلق بیان کرتا ہے تو اس کے ذہن میں ان باتوں (معنوں) کے علاوہ بہت سی دوسری باتیں، معنی اور الفاظ بھی، جو دوسروں سے اس کے تعلق اور سلوک کے لیے استعمال میں آتے ہیں (موجود) ہوتے ہیں۔ یہی لفظ اس کے باطنی معنی ہیں۔ یہ باطنی معنی، ظاہری معنی کے ساتھ ہی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں۔ جس طرح "دیوانہ" کے ظاہری معنی میں عقل و خرد سے بیگانگی (دوری) کا پہلو موجود ہے، اسی طرح اس کے باطنی معنی میں بھی عقل و خرد سے بیگانگی اور دوری کا تصور موجود ہے۔ لیکن ان دونوں کی "بے عقلیوں" (عقل و خرد سے بیگانگی) میں بڑا فرق ہے۔ باطنی رخ میں "دیوانہ" کے معنی عقل و خرد سے دُوری اور بیگانگی کا پہلو تو ہے لیکن اس "دُوری" میں نقص و کمی کے بجائے کمال کا پہلو ہے دوسرے لفظوں میں، باطنی معنی کے اعتبار سے دیوانگی انسان کے روحانی مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے۔ رسم "کمالِ فرزانگی" کی وجہ سے، عقل و ہوش سے دُوری اختیار کر لیتی ہے۔ شاعر کی نظر میں دیوانہ کے جو اوصاف بھی ہوتے ہیں یا جو تصور بھی اس (دیوانہ) کے اور دوسری موجودات کے تعلق سے متعلق اس کے ذہن میں قائم ہوتے ہیں، ان سب کا تعلق باطنی معنی سے ہوتا ہے اور یہ تمام (تصورات) ان نسبتوں (تعلقات) کا مجموعہ ہوتے ہیں، جو باطنی معنی کی فضا میں منعکس اور جلوہ گر ہوتے ہیں۔

ہم واضح کر چکے ہیں کہ باطنی معنی کی رو سے شعر میں دیوانگی سے مراد وہ مقام و مرتبہ ہے جو روح انسانی کو (سیر و سلوک) میں ہوتا ہے۔ ہم اس بات کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ زبان میں معنی کی دونوں فضاؤں (ظاہری و باطنی) کا تصور مزید واضح ہو جائے۔ دیوانہ کے ظاہری معنی اور بحیثیت مجموعی زبان کی ظاہری فضا، عالمِ واقع یا جہانِ محسوس میں ہماری نظر کے سامنے آتے ہیں۔ دیوانہ، معاشرہ کا ایک فرد ہوتا ہے۔ ہم خارجی (ظاہری) فضا میں لوگوں کے ساتھ اس کے ربط و تعلق کو بیان کرتے ہیں لیکن اس کے برعکس اس کے (دیوانہ کے) باطنی معنی کا، دیکھتے ہیں، خارجی اور محسوس دنیا میں علیحدہ سے کوئی وجود نہیں (ہوتا) ہے وہ انسان کے باطن اور روح میں (ہوتا) ہے۔ خارجی دنیا میں موجودات کی مع اپنے باہمی تعلقات کے کثرت و بہتات ہوتی ہے (اسی طرح) باطنی اور روحانی دنیا میں بھی کثرت ہوتی ہے لیکن مستقل موجودات کی نہیں بلکہ انسان کے روحانی حالات، مقامات و مراتب کی (کثرت)۔ زبان کی باطنی فضا میں ایک ایسے عالم کا نظارہ ہوتا ہے، جس میں روح کے انہیں حالات، مراتب و مقامات، اس کے تغیرات اور ان حالات و مراتب کی باہمی نسبت کا ظہور ہوتا ہے اسی بنا پر جب شاعر اپنے دلِ دیوانہ کے متعلق باتیں کرتا ہے یا زلفِ محبوب کی بات کرتا ہے جو اُسے اسیر کرتی ہے یا جب کسی باہوش فرزانہ کا ذکر کرتا ہے جب اس پر دیوانگی طاری ہوتی ہے تو وہ دراصل ایسی چیزوں کے متعلق باتیں کرتا ہے جو اس کے وجود اور باطن میں ہوتی ہیں ان کا کوئی تعلق خارج اور خارجی موجودات سے نہیں ہوتا جب کہ شعر کی ظاہری فضا کا تعلق خارج اور خارجی اشیا سے ہوتا ہے۔

زبان فطری (عام) طور پر خارجی اور واقعی دنیا کی توضیح و توصیف اور اس دنیا میں موجودات کے باہمی ربط و تعلق (کے اظہار) کے لیے کام میں آتی ہے اور اس معاملہ میں انسان کو موجود چیزوں کو نام دینے، ان کے اوصاف بیان کرنے اور ان کے ربط و تعلق کے اظہار میں کوئی بنیادی دشواری پیش نہیں آتی لیکن عالمِ باطنی یا اصطلاح میں عالمِ اصغر جو حکمت و فلسفہ کا موضوع ہے، زبان کے فطری حدود سے باہر ہے (یعنی زبان عالمِ باطنی کے کوائف و احوال کے اظہار و بیان میں عاجز و قاصر ہے) اس کے باوجود اس دنیا (عالمِ باطنی) کی توصیف و وضاحت کے لیے ہر صورت میں فطری زبان سے استفادہ ناگزیر ہے لیکن اس کے ساتھ ہی انسان جس عالم (باطنی) کی توصیف و توضیح کرنا چاہتا ہے اس میں اور خارجی دنیا میں بڑا فرق ہے۔ لہٰذا اسے اس (فطری) عام زبان میں تصرف سے کام لینا پڑا یہ کام (تصرف کا) دو طریقوں سے ممکن ہو سکا۔ ان میں سے ایک ذہنی و خیالی (مجرد) مفاہیم کو مرتب کرنا بالکل دنیا اور ان کے لیے مخصوص الفاظ کا وضع کرنا ہے، جیسے فلسفی زمانۂ قدیم سے تا حال میرا بہ کرتے

چلے آ رہے ہیں۔ دوسرا طریقہ وہ ہے جسے عطار و حافظ جیسے شاعروں سے اختیار کیا ہے۔ ان شاعروں کا کام ایک ایسی زبان کی ایجاد ہے جو معنی کی دوہری فضا (ظاہری اور باطنی) کی حامل ہو۔ ایران کے حقیقی شاعر مثلاً عطار و حافظ ایسے فلسفی شاعر ہیں جنہوں نے دوسرے فلسفیوں کی طرح مخصوص الفاظ و اصطلاحات سے کام لینے کے بجائے اپنے ذوق و حال کے اظہار و بیان اور انسان کے عالم باطنی کے حقائق کی وضاحت و تشریح کے لیے اسی عام زبان کو وسیلہ بنایا ہے لیکن ان کی نظر میں زبان کی فطری و عمومی فضا کے ساتھ ایک معنوی (باطنی) فضا بھی رہی ہے اور یہ کام بھی انہوں نے شاعری کی راہ سے انجام دیا ہے اس وجہ سے فارسی شاعری کی زبان ہمارے صوفی فلسفیوں اور معنوی دانشوروں کے نزدیک، عام فلسفیوں کی زبان سے مختلف ہے۔ فلاسفہ اور صوفی شعرا، دونوں ہی، نے عالم باطنی کی تشریح و توضیح کرنا چاہی ہے لیکن فلسفیوں کی زبان عام فطری (مروجہ) زبان سے الگ ایک مختلف زبان ہے جب کہ صوفی فلسفی شعرا کی زبان بھی عام مروجہ زبان ہے۔ زیادہ سے زیادہ (ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ) دوہری معنوی فضا کی حامل (زبان) ہے۔ اسی لیے (زبان کی) یہ دونوں فضائیں باہم مربوط ہیں۔ شاعری کی زبان کی باطنی فضا فلسفیوں کی اصطلاحی زبان کے برخلاف مستقل (علیحدہ سے کوئی چیز) نہیں ہوتی۔ ہم محض خارجی فضا کے وسیلہ سے باطنی فضا کو سمجھتے ہیں جیسا کہ ہم نے "دیوانہ" اور "دیوانگی" کے سلسلہ میں اشارہ کیا ہے۔

"دیوانہ" کے معنی کی جو تشریح ہم نے کی ہے، وہ حافظ کی شاعری سمیت فارسی شاعری میں آنے والے لفظ "دیوانہ" اور "دیوانگی" کا مکمل جائزہ نہیں ہے۔ "دیوانہ" فارسی شاعری، خصوصاً عطار کی شاعری کا ایک دوسرا کلیدی لفظ ہے۔ اس موضوع کے جائزے کے لیے ایک علیحدہ مقالہ کی ضرورت ہوگی۔ یہاں تو محض یہ دکھانا مقصود ہے کہ کس طرح شاعری میں کوئی لفظ دو معنوں کا حامل ہوتا ہے اور کس طرح ظاہری معنی کی مدد سے باطنی معنی کو سمجھا جاتا ہے۔ یہی بات دوسرے کلیدی الفاظ مثلاً مے، میخانہ، خرابات، جام، پیرمغاں، ساقی، شاہد اور رند پر بھی صادق آتی ہے۔ چونکہ حافظ کا عظیم نام "رند" اور ان کا اصل فن رندی ہے اس لیے یہاں ہم نے لفظ "رند" کو اپنے مطالعہ کا موضوع بنانے کے لیے منتخب کیا ہے۔ ان کے دوسرے الفاظ کی اور بحیثیت مجموعی ان کی شاعری کی صحیح معرفت "رندی" کی تفہیم پر موقوف ہے۔ اسی مقالے کے دوسرے حصہ میں باطنی معنی کی تفہیم کے بعد ہم دوسرے الفاظ کے معنی پر بھی نظر ڈالیں گے۔ پہلے ہم "سرِ رندی" کی وضاحت کریں گے اس مقصد کے لیے اس کے لغوی معنی کی تشریح ضروری ہوگی۔

۵۔ رند کے ظاہری معنی

جہاں تک میرے علم میں ہے "رند اور رندی" کے الفاظ حافظ سے پہلے کے تالیف شدہ قدیم لغات میں نہیں ہیں۔ البتہ یہ الفاظ قدیم زمانہ سے فارسی زبان میں رائج (موجود) رہا اور نثر میں بھی استعمال ہوتا رہا ہے۔ فارسی شاعری میں "رند" کا لفظ پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں شروع (رائج) ہوا۔ یہ لفظ عمر خیام سے منسوب رباعیوں اور سنائی کی شاعری میں اور عطار کے ہاں نظر آتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی حافظ سے پہلے تک "رند" فارسی شاعری میں عطار کی شاعری سمیت جو حقیقتاً ایران کی وجدانی (صوفیانہ) حکمت کے شیخ آزمیش میں کہیں نظر نہیں آتا اور نہ اس پر اتنا اصرار روا رکھا گیا ہے البتہ اس لفظ کے دوسرے معنی، فارسی کی عاشقانہ شاعری کے تمام مخصوص الفاظ کی طرح عطار کے دیوان میں آئے ہیں لیکن حافظ سے پہلے کسی شاعر نے اس نام (رند) کو اپنے اصلی نام کے عنوان کے طور پر منتخب نہیں کیا۔ یہ صرف حافظ ہیں جو "رند و رندی" کے الفاظ کو اپنے لفظیات شعری میں صدر مقام پر جگہ دیتے اور ان کے وسیلہ سے اپنے روحانی مقام و مرتبہ کو بیان کرتے ہیں۔ بظاہر حافظ ہی کے زیر اثر "رند" فارسی شاعری کے لفظیات میں خصوصی توجہ کا مرکز بنا اور بعد کے لغت نویسوں نے بھی حافظ کے اشعار میں "رند و رندی" کے خاص استعمال ہی کی وجہ سے، ان کی تعریف درج کی ہے۔ چنانچہ مختلف فرہنگوں مثلاً سرمۂ سلیمانی، فرہنگِ جہانگیری، برہان قاطع اور غیاث اللغات" میں "رند و رندی" کی لغوی تعریف، حافظ کے اشعار میں، ان کے کثرت استعمال کے زیر اثر ہی کی گئی ہے۔ معاصر لغات بھی جو انہیں لغات کے مطابق مرتب کیے گئے ہیں بالواسطہ انہیں سے متاثر ہیں۔ آیئے دیکھیں کہ وہ تعریف ہے کیا۔

مرحوم معین نے لفظ "رند" کی پانچ تعریفوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے صرف دو کو اس کی لغوی تعریف کہہ سکتے ہیں، باقی کو فارسی کی صوفیانہ شاعری میں، اس کے اصطلاحی معنی سمجھنا چاہیئے ہم فی الحال اصطلاحی معنی کو، جن کا تعلق درحقیقت باطنی فضا سے ہے، چھوڑتے ہیں اور صرف انہیں دو لغوی معنوں کو لیتے ہیں۔ پہلی تعریف کی رُو سے رند ایک چالاک اور بہانہ باز شخص ہے دوسری تعریف کے مطابق ایک "آزاد منش اور لاابالی" شخص ہے یا ایسا شخص ہے جو "عام معاشرتی آداب و رسوم کا پابند نہیں ہے۔" قدیم لغات نے (مثلاً سرمۂ سلیمانی، برہانِ قاطع، فرہنگ جہانگیری اور غیاث اللغات نے بھی جو معین کے مآخذ ہیں) بھی قریب قریب یہی تعریف کی ہے۔ سوا اس کے

کہ ان لغات میں سے بیشتر میں (فرہنگِ جہانگیری، برہان قاطع اور غیاث اللغات) ایک مفہوم "انکار" کا اور اضافہ کیا گیا ہے۔ ان لغات کی رو سے "رند" صرف آزاد منش اور لاابالی شخص ہی نہیں بلکہ "منکر" بھی ہے۔ یہ ایک بہت ہی اہم نکتہ ہے۔ ہم جب "رند" کی محض "بے قیدی اور لاابالی پن" پر نظر کرتے ہوئے ان اوصاف کے معنی متعین کرتے ہیں تو ہماری نظر معاشرہ میں صرف اس کے ظاہری رفتار و سلوک پر ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم اس کے "انکار" کو بھی مرکزِ توجہ بناتے ہیں تو اس کے ظاہری رفتار و سلوک کے علاوہ ہم اس کی ایک ذہنی و نفسیاتی حالت و کیفیت کو بھی موضوعِ مطالعہ بناتے ہیں۔ اس نکتہ پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ "رند" کی بے قیدی اور لاابالی پن (محض) عادت یا غلط تربیت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ایک طرح کے "شعور و اعتقاد" کا نتیجہ ہے۔ "رند" کے "نفسیاتی پہلو" کا مطالعہ اغلباً شاعری میں خصوصاً حافظ کی شاعری میں لفظ رند کے کثرتِ استعمال کا نتیجہ ہے۔ اس سے قبل یا زیادہ بہتر قبل اس کے کہ لفظ "رند" شاعری میں استعمال میں آیا اس کے معنی، معاشرہ میں صرف اس کے رفتار و سلوک کے مطابق ہی لیے جاتے ہیں تو یہ محض قیاس ہے۔ اس کی تصویب و تصدیق زیادہ سے زیادہ اسلاف کے ادبی تخلیقات میں غور و فکر اور تحقیق و تدقیق سے کی جا سکتی ہے۔ بالفرض اگر شاعری میں لفظ رند کے استعمال سے پہلے اس کے نفسیاتی پہلو کا مطالعہ ملحوظ رہا بھی ہو تب بھی (یہ حقیقت ہے کہ) ایرانی شعراء کے اشعار خصوصاً حافظ کی شاعری میں اس پہلو پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔

بعض لغات نے رند کے کرداری پہلو اور اجتماعی شخصیت پر توجہ مرکوز رکھنے کے بجائے اپنی تشریح و توصیف میں اس کے ذہنی رویہ اور نفسیاتی پہلو پر کہیں زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً غیاث اللغات کا مصنف لکھتا ہے کہ "رند ایک ایسا منکر ہے جس کا امورِ شرعیہ سے انکار زیرکی بنیاد پر ہے، جہل و لاعلمی کی بنیاد پر نہیں"۔ اس تعریف میں رند کے ذہنی و نفسیاتی پہلو پر زور، 'منکر' کے لفظ سے اسے ملقب کرنا اور 'شرع' کے لفظ کا اس میں داخل کرنا (ایسی باتیں ہیں جو) ہمیں ظاہری فضا یا ظاہری ساخت سے ایک قدم آگے لے جاتی ہیں۔ ظاہری فضا کی رو سے یا لغوی اعتبار سے رندی کے معنی اجتماعی آداب و مراسم سے بے پروائی اور لاابالی پن سے زیادہ کچھ نہیں ہیں لیکن جونہی ہم اس میں اتنا اور اضافہ کر دیتے ہیں کہ یہ "بے پروائی" شریعت سے بیگانہ لوگوں، بچوں یا پاگلوں کی بے پروائی اور بے قیدی نہیں ہے بلکہ 'شعور و آگاہی' کی بے قیدی ہے تو طبعاً اس بے قیدی اور لاابالی پن کی علت کی جستجو میں ہماری تحقیق کا رُخ 'رند' کی باطن کی طرف پھر جاتا ہے (اس طرح) ہم رند کے باطنی معنی کی فضا سے قریب تر ہو جاتے ہیں۔

قبل اس کے کہ ہم ظاہری فضا سے صَرفِ نظر کر کے باطنی فضا کی طرف متوجہ ہوں، ہم رند کے اجتماعی کردار سے متعلق ایک دوسرے نکتے کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں۔ رند آزادہ رَو اور لااُبالی ہے۔ اس کی یہ آزادہ روی اور لااُبالی پن ایک شرعی معاشرہ میں ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جس میں افراد کے رفتار و کردار کی قدر و قیمت احکامِ شرعی کے مطابق (متقیین) ہوتی ہے۔ لیکن (رندگی) یہ بے قیدی اور لااُبالی پن اجتماعی آداب و رسوم اور احکامِ شرع سے دشمنی اور مخالفت کے معنوں میں نہیں ہے۔ کسی لغت میں رند کی تعریف میں شرع سے مخالفت اور دشمنی کے معنی مذکور نہیں ہیں۔ بے قیدی و بے اعتنائی الگ چیز ہے اور دشمنی و مخالفت الگ۔ ان میں بڑا تضاد ہے۔ دشمنی اور مخالفت میں انسان شے مخالفت کی طرف سے بے اعتنا و بے پروا نہیں رہ سکتا۔ لیکن (ہم دیکھتے ہیں کہ) رند کی خصوصیتِ خاصہ ہی بے اعتنائی اور لااُبالی پن ہے۔ (اس پوری بحث سے جو چیز اُبھر کر سامنے آئی وہ یہ ہے کہ) رندگی بے قیدی بے اعتنائی اور آزادگی (جیسا کہ اوپر مذکور ہوا) شعور و آگاہی کا نتیجہ ہے اور شعور و آگاہی کا تعلق باطنی دنیا سے ہے، لہٰذا یہ معنی جو ظاہری فضا (لغوی معنی) سے مستنبط ہوتے ہیں، ہم انہیں ظاہری معنی پر باطنی معنی کا تصرف یا اثر کہیں گے۔

لیکن ہمارا مقصد (یہ دیکھنا نہیں تھا کہ باطنی معنی کس طرح ظاہری معنی پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ) یہ دیکھنا ہے کہ کس طرح ظاہری معنی (لغوی) باطنی معنی تک پہنچنے میں ہماری مدد و راہنمائی کرتے ہیں، اور کس طرح ہم پر بہتر رندی واضح کرتے ہیں۔ رند کے شعور و آگہی اور نفسیاتی پہلو پر نظر نے (جیسا کہ گزشتہ سطور میں مذکور ہوا) ہمیں فضائے باطنی سے ایک قدم قریب تو کر دیا ہے لیکن ہم ابھی تک پوری طرح اس فضا میں داخل نہیں ہوئے ہیں اگر ہم لغوی تعریف کی حد میں (رہتے ہوئے) تھوڑی دیر کے لیے توقّف و تامّل کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ حافظ کی رندی کی حیثیت صرف (شرعی) متقیانہ اور زاہدانہ طرز و روش کی طرف سے بے پروائی (بے اعتنائی) اور لااُبالی پن ہے۔ ایسا شخص فضائلِ اخلاق سے عاری ہے اس لیے کسی طرح اس تحسین و تعظیم کا مستحق نہیں ٹھہرتا جو اس کی حکمتِ معنوی اور دینی فارسی شاعر کے سلسلہ میں روا رکھی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر رند کی ذہنی کیفیت۔ یعنی اس کے "انکار" کو بھی ملحوظ رکھا جائے، تب بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ جو شخص کسی دینی معاشرہ میں اجتماعی آداب و رسوم کی طرف سے بے اعتنا و بے پروا ہے، وہ غیر ذمّہ دار، لااُبالی اور گناہگار ہے لیکن جو شخص پورے عقل و ہوش کے ساتھ احکامِ شرع کو پامال کرتا ہے اس کا گناہ تو بہت ہی شدید ہو جاتا ہے۔ ہمارے زمانہ کے شارحوں اور مفسروں کی، جیسا کہ ہمارے علم میں ہے، یہی کوشش رہی ہے کہ

تھی کہ انہیں اوصاف و صفات کو جن کی موجودگی میں حافظ کی تصویر داغدار نہیں ہوتی پسِ پشت ڈال دیں اور حافظ کی تصویر ایک غیر ذمہ دار، لاابالی مذہب اور اباحی مشرب کی بنا کے پیش کریں اور ان کو موردِ ملامت ٹھہرائیں ۔

اس گروہ کے مفسروں کا فیصلہ تو پوری طرح سمجھ میں آتا ہے ۔ اگر حافظ رند ہیں اور ان کی رندی معاشرہ کی اخلاقی قدروں کی طرف سے بے پروائی اور لاابالی پن ہے تو یقیناً وہ قابلِ ملامت ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ایک دوسرا گروہ جو حافظ کو قریب قریب ویسا ہی اخلاق دشمن شخص بنا کے پیش کرتا ہے ان کو مطعون ٹھہرانے کی بجائے ان کی تعریف کرتا ہے ۔ یہ تحسین و تعریف جدید معاشرہ میں اخلاقی قدروں کے گڈمڈ ہوجانے کی وجہ سے ہے ۔ بہرحال اس قسم کی تحقیر و ملامت اور تحسین و تعظیم دونوں ہی غلط ہیں کیوں کہ دونوں گروہ نے رندی کی غلط تصویر سے نتیجہ اخذ کیا ہے ۔

یہ غلط نتیجہ شارحوں کے محدود نقطۂ نظر اور حافظ کی شاعری بلکہ بحیثیتِ مجموعی فارسی کی حقیقی عاشقانہ شاعری کی صحیح معرفت نہ ہونے کی وجہ سے (اخذ کیا گیا) ہے ۔ یہ غلطی ہمارے اسلاف نے نہیں کی ماضی میں حافظ کی شاعری کے قاری ان کا احترام کرتے اور ان سے عقیدت رکھتے تھے ۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ (حافظ) ان کے نزدیک زہد و زندقہ کے درمیان معلق تھے اور نہ یہ وجہ تھی کہ وہ ان کو خوش باش سہل انگار، لاابالی اباحی مشرب، روادار اور زندیق سے زیادہ جھلمل یقین سمجھتے تھے بلکہ اس کے برعکس وہ انہیں پاک دل اور سچا مومن سمجھتے تھے ۔ اسلاف نے (حافظ کے متعلق) یہ رائے (تصور) شعر کی باطنی فضا میں جو روحانی اور مقدس فضا ہے، اتر کر قائم کی تھی ۔ ہمارے اسلاف معاصر شارحین کی طرح حافظ کی شاعری کی ظاہری غیر مقدس فضا میں توقف نہیں کرتے تھے ۔ دراصل ان کی نظر میں شاعری کے معنی کی دوہری فضا ظاہری و باطنی، علیحدہ علیحدہ نہیں تھی ۔ ان کے نزدیک الفاظ کے معنی کے دو رخ تھے، ایک ارضی و ناسوتی (سفلی) اور دوسرا ملکوتی و تنزیہی (علوی) ۔ لیکن ہمارے زمانے میں اس 'بُعد' کی بدولت جو عالمِ روحانی سے اور عالمِ مثال و خیال سے غفلت کی بنا پر پیدا ہو گیا ہے، زبان کا ملکوتی اور تنزیہی پہلو ہاتھ سے جاتا رہا ۔ ملکوتی اور تنزیہی پہلو کے اس تذکرہ سے بزرگوں کا وہ قرب و حضوری تو واپس لایا نہیں جاسکتا اسلئے ایک ایسی زبان جس کے معنی کے دو رُخ ہوں (ظاہری و باطنی) پیدا نہیں ہوسکتی ۔ لہٰذا ہم نے معنی کی دو فضاؤں (ساحتِ بیرونی ساحتِ درونی یا روساحت و ژرف ساحت) کا ذکر کیا ہے اور ہر لفظ کے دو معنی ——— ظاہری اور باطنی ——— کے قائل ہوتے ہیں اور اس طرح ان کے درمیان علیحدگی اور فاصلہ کو وزن و اہمیت

دی ہے۔ جسے غور و فکر سے طے کیا جا سکتا ہے۔

ابھی تک ہم نے فرہنگ نویسوں کی تعریف کی روشنی میں صرف رند کے لغوی معنی پر، جس کا تعلق ظاہری فضا سے ہے غور کیا ہے۔ اب ہم دیکھیں گے کہ باطنی فضا میں "رند و رندی" کے کیا معنی ہیں؟ فضائے باطنی سے جس کا تعلق مقدس اور تنزیہی فضا سے ہے ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ حافظ کے فکریات شاعری میں رندی کے معنی کی گرہ کشائی کس طرح ممکن ہو سکتی ہے؟ (میرے نزدیک اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ لفظ رند کے باطنی معنی کی تفہیم کے لیے ہمیں براہِ راست حافظ کی شاعری سے رجوع کرنا ہوگا (اس بات پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی جا چکی ہے) کسی لفظ کے ظاہری معنی خارجی دنیا میں اس کا مشکل ہوتا ہے لیکن باطنی معنی کی یہ کیفیت نہیں ہے) وہ حقیقی ہوتے ہیں اور ان کا ظہور و جلوہ گری عالمِ باطنی یا انسان کے نفس میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس معنی کی جلوہ گری و ظہور ہمیں شاعر کے شعر کے باطن میں مشاہدہ کرنا ہوگا یعنی رندِ مست سے رازِ درونِ پردہ کا سراغ اس کی شاعری کے ظاہری لباس میں لگانے کے بجائے، اس کی شاعری کے باطن میں ڈھونڈنا ہوگا۔

۶۔ ذات اور صفات کا فرق

قبل اس کے کہ ہم "رند و رندی" کی وضاحت کی طرف آئیں۔ ہم لفظ "راز" پر غور ضروری سمجھتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ حافظ لفظ "رند و رندی" کو اتنا کیوں استعمال کرتے اور ان پر اتنا زور کیوں دیتے ہیں۔ انھوں نے یہ الفاظ دسیوں جگہ استعمال کیے ہیں اور اس ضمن میں "رند" کی بڑی واضح تصویر کشی کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ رندی کی حقیقت کی معرفت میں مشکلات کا ذکر کرتے ہیں خاص طور پر اس کو زاہد کی دسترس سے دور سمجھتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کے "رموز" کو اس "میں" سے منسوب کرتے ہیں جو ہر شب "ماہ و پروین" کا شریکِ بزم ہوتا ہے۔

اس سوال کے جواب پر غور کرتے وقت ہمیں دو چیزوں کے درمیان فرق کرنا ہوگا۔ ایک رند کی ذات، دوسری اس کے 'صفات'۔ یہ ذات و صفات ایک ہی حقیقت اور ایک ہی معنی کے ذات و صفات ہیں اور یہی 'رندی' کے باطنی معنی ہیں۔ جو حال شاعر نے بیان کیے ہیں وہ 'صفات' رند ہیں۔ حافظ "رند" کی جو تصویر اپنے اشعار میں کھینچتے ہیں وہ اس کے ان صفات کی تصویر ہے جو اس کی "ذات" کو عارض ہو گئے ہیں۔ ان صفات کے پیچھے ایک ذات چھپی ہوئی ہے جس کے وصف سے زبان قاصر ہے۔ اور یہی وہ "راز" ہے جو پردہ کے پیچھے چھپا ہوا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم رندی کے

صفات کی طرف توجہ کریں۔ ہمیں 'ذات' کو تلاش کرنا اور آنکھوں کے سامنے لانا ہوگا جیسا کہ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے کہ یہ 'ذات' 'صفات' کے پردے میں چھپی ہوئی ہے۔ درحقیقت رندی کے صفات خود اس کی ذات کا حجاب ہیں۔ اس حجاب کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے تاکہ ہم (رندی) ذات اور (اس کے) صفات (کی معرفت) میں غلطی نہ کر بیٹھیں، ہم حافظ کے ایک شعر کو زیرِ غور لاتے ہیں جس میں رندی کے صفات بیان ہوئے ہیں ؎

رندِ عالم سوز را با مصلحت بینی چہ کار
کارِ ملک است آں کہ تدبیر و تامل بایدش

رندِ عالم سوز کو مصلحت سے کیا تعلق یہ تو ملکی اور حکومتی کاروبار ہوتے ہیں جن میں تدبیر و تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ شعر بظاہر ان اشعار میں سے ہے جس سے فرہنگ نویسوں نے رند کی تعریف کے سلسلہ میں استفادہ کیا ہے۔ رندِ عالم سوز (دنیا کو جلا کر خاکستر کر دینے والا) ہے اسے مصلحت بینی اور منفعت کوشی سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی مصرعہ پر نظر مذکور کر دینے کے بعد، فرہنگ نویسوں نے رند کی تعریف میں کہا ہے کہ "وہ آزاد منش لاابالی اور اجتماعی آداب و رسوم کا منکر ہے"۔ یہ بے قیدی، لاابالی پن اور اجتماعی و شرعی آداب و مراسم سے انکار، رند میں مصلحت بینی نہ ہونے کا نتیجہ ہے لیکن (سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ) رند مصلحت بین کیوں نہیں ہے اور وہ آزاد رَو اور لاابالی کیوں ہے؟ فرہنگ نویس اس سوال کا ٹھیک ٹھیک جواب نہیں سمجھ سکے، حالانکہ شاعر نے دوسرے مصرعہ میں، اس کا جواب خود فراہم کر دیا ہے۔ رند کی آزادگی اور لاابالی پن کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو آداب و رسوم اور بحیثیتِ مجموعی اجتماعی احکامِ شریعت کا پابند نہیں سمجھتا۔ یہ کام عالمِ ملک اور عالمِ وجود کے مصلحت بینوں اور منفعت کوشوں کا ہے۔ رند اس دنیا اور "مرتبہ وجودی" سے بالاتر ہو گیا ہے۔ عالمِ ہستی کے متعلق مصلحت بینی، خیر اندیشی اور تدبیر و تامل (دراصل) اسی عالم کی تعمیر و عمارت گری ہے۔ رند کی اس عالم (مادی) سے بے اعتنائی و بے رغبتی (حقیقتاً) اس عالم (روحانی) کی تعمیر و عمارت گری ہے۔ عالمِ مادی کی آبادانی زہد و پارسائی کے اعمال اور نیک نامی کے تحفظ سے حاصل ہوتی ہے لیکن رند کا کام ٹھیک ان اعمال کا ترک اور ان سے دستبرداری ہے۔ مختصر یہ کہ رند بے سر و سامانی، ویرانی اور جہاں سوزی کا نام ہے۔

مندرجہ بالا شعر حافظ کے اُن اشعار میں سے ہے جو انہوں نے رند کے حقیقی و اصلی اوصاف

ے بارے میں کہا ہے اور فرہنگ نویسوں نے بھی جو ضبط کیا ہے اس سے روشنی حاصل کی ہے وہ بھی بالکل منطقی ہے۔ لیکن ان اوصاف کا ذکر شاعر نے کم و بیش دوسرے اشعار میں ہی کیا ہے۔ ہم اس کی عالم سوزی، عالم ہستی سے اس کی بے رغبتی و بے نیازی اور آبادانی و تعمیر سے اس کی دست کشی و دستبرداری کی طرف بعد میں آئیں گے۔ یہاں جس نکتہ کی طرف اشارہ مقصود ہے وہ یہ ہے کہ عالم سوزی، مصلحت بینی کا ترک اور بے قیدی و آزادہ روی رندی کی ذات نہیں اس کے صفات ہیں، ان اوصاف میں سلبی پہلو ہے جب کہ "ذاتِ رندی" امرِ ایجابی ہے جس کے پرتو سے رند صفات سلبی ـــــ ترکِ مصلحت بینی، بے سروسامانی، ویرانی اور عالم سوزی ـــــ کا حامل نظر آتا ہے۔

لیکن رند کے تمام اوصاف سلبی نہیں ہیں ـــــ رند نظر باز و شاہد باز بھی ہے اور شاہد بازی اور نظر بازی ایجابی پہلو ہیں۔ بہرحال رند کے ایجابی پہلو ہوں یا سلبی وہ کسی رند کی ذات ہی میں متحقق ہوں گے (پائے جائیں گے)۔ سوال یہ ہے کہ رندی کی وہ ذات کیا اور کہاں ہے؟ ذیل میں ہم یہی دیکھیں گے۔

۲۔ شہودِ ذات

اگرچہ حافظ کی نظر میں یہ "راز" (ذاتِ رندی کی معرفت) ہر ایک پر آشکارا نہیں تاہم وہ پورے طور پر اس کے منکر بھی نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس "راز" سے وہی پردہ اٹھا سکتا ہے جو خود "اہلِ راز" ہو اور اپنے ذوق و وجدان سے مقامِ رندی پر فائز ہوا ہو۔ اس کے ساتھ ہی حافظ نے اس "راز" کو ذوق و حضوری ہی پر موقوف نہیں سمجھا بلکہ اس کی مفہومی شناخت کے لیے ایک دروازہ بھی کھلا رکھا ہے۔ البتہ اس دروازہ میں داخلہ بھی شہودِ عقلی (جو عقل کی گرفت میں آسکے) پر موقوف ہے۔ 'ذاتِ رندی' کی معرفت اسی شہودِ عقلی کے ذریعہ ممکن ہے۔ حافظ نے اس مقصد کے لیے جو دروازہ کھولا ہے، اس کی تشریح وہ درج ذیل شعر میں کرتے ہیں ؎

زاہد ار راہ بہ رندی نبرد معذور است
عشق کاریست کہ موقوف ہدایت باشد

زاہد اگر رندی تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا تو اسے معذور سمجھنا چاہیے اس لیے کہ عشق (رندی) ایک ایسا (مشکل) کام ہے جو ہدایتِ (الٰہی) پر موقوف ہے

یہ شعر حافظ کے اہم ترین شعروں میں سے ہے اور رندی کے معمّہ کی کلید ہے۔ شاعر نے پہلے مصرعہ میں ایک اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی 'رندی' کو معمّہ کہا ہے جس کا حل زاہد کے بس

کی بات نہیں ہے۔ جو لوگ اہلِ راز نہیں ہیں اور ذوق سے محروم ہیں، وہ رندی کی معرفت سے (بھی) معذور ہیں۔ وہ باتیں جن تک زاہد پھٹک بھی نہیں سکتا وہ رندی کے یہ اوصاف۔ مثلاً خرابی، بے سروسامانی ترکِ مصلحت بینی، نظر بازی اور شاہد بازی نہیں ہیں۔ یہ اوصاف زاہدوں کی نظر سے پوشیدہ نہیں ہیں (بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ حافظ شناسی کے بیشتر دعوے دار اسی قبیل کے لوگ (زاہد) ہیں جو رندوں کے صفاتِ ظاہری کو ایک ایک کر کے گنوا دیتے ہیں اور ان کی تشریح و توضیح میں بال کی کھال تک نکال لیتے ہیں، لیکن وہ حقیقت و ذاتِ رندی کی بارگاہ میں پر بھی نہیں مار سکتے۔ یہ تمام کے تمام معذور رہیں۔ آخر ایسا کیوں ہے؟

حافظ نے خود ہی اس سوال کے جواب میں اس 'راز' سے پردہ اٹھا دیا ہے۔ انہوں نے پہلے مصرعہ میں اشارۃً "ذاتِ رندی" کے متعلق ایک سوال کیا ہے اور فوراً ہی اس راز سے پردہ اٹھاتے ہوئے ایک لفظ میں جواب دے دیا ہے کہ "ذاتِ رندی" "عشق ہے"۔

دوسرے مصرعہ میں حافظ زاہد کی رندی تک رسائی حاصل نہ کر سکنے کی معذوری کی علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "عشق کا معاملہ ہدایت (الٰہی) پر موقوف ہے" (اس میں شک نہیں کہ) عشق کا توفیق و ہدایت پر موقوف ہونا بڑا اہم نکتہ ہے لیکن اس سے زیادہ اہم وہ پردہ ہے جو شاعر نے بڑی خوبی، چابک دستی اور ژرف نگاہی سے، 'ذاتِ رندی کے چہرے سے سرکایا ہے۔ یہ چابکدستی عشق و رندی میں عینیت پیدا کرتا ہے۔ شاعر بجائے اس کے دوسرے مصرعہ میں 'رندی' کے متعلق باتیں کرتا، عشق کے متعلق باتیں کرتا ہے اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ عشق ہی رندی ہے۔ درحقیقت عشق و رندی میں اسی عینیت کی راہ سے ہم "ذاتِ رندی" کے مشاہدہ میں کامیاب ہو سکتے ہیں اور چھپے ہوئے سوال کا جواب پا سکتے ہیں۔

شعرِ مندرجہ بالا، جیسا کہ ہم نے دیکھا، رندی کے معمہ کی کنجی ہے اور 'رازِ رندی' سے متعلق سب سے واضح تشریح ہے جو حافظ نے کی ہے۔ البتہ دوسرے اشعار میں بھی شاعر نے اس بات کی طرف اشارے کیے ہیں۔ ان اشعار میں حافظ نے عشق و رندی کو پہلو بہ پہلو جگہ دی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں ع "عاشقی شیوۂ رندانِ بلاکش باشد" (عاشقی رندانِ بلاکش کا شیوہ ہے) اور دوسری جگہ فرماتے ہیں ع "تحصیلِ عشق و رندی آساں نمود اوّل" (عشق و رندی کا حصول ابتدا میں آسان نظر آیا) لیکن بہترین جگہ جہاں ہم ذاتِ رندی کے مشاہدہ میں کامیاب ہو سکتے ہیں وہی شعر ہے جس میں حافظ نے عینیت کے ذریعہ عشق و رندی کو ایک ہی قرار دیا ہے۔

ے بارے میں کہا ہے اور فرہنگ نویسوں نے بھی جو قیاساً اس سے روشنی حاصل کی ہے، وہ بھی بالکل منطقی ہے لیکن ان اوصاف کا ذکر شاعر نے کم و بیش دوسرے اشعار میں بھی کیا ہے۔ ہم اس کی عالم سوزی، عالم ہستی سے اس کی بے رغبتی و بے تیاری اور آبادانی و تعمیر سے اس کی دست کشی و دستبرداری کی طرف بعد میں آئیں گے۔ یہاں جس نکتہ کی طرف اشارہ مقصود ہے، وہ یہ ہے کہ عالم سوزی، مصلحت بینی کا ترک اور بے قیدی و آزادہ روی رندی کی ذات نہیں، اس کی صفات ہیں۔ ان اوصاف میں سلبی پہلو ہے جب کہ "ذاتِ رندی" امرِ ایجابی ہے جس کے پرتو سے رند صفات سلبی ــــــ ترکِ مصلحت بینی، بے سروسامانی، ویرانی اور عالم سوزی ــــــ کا حامل نظر ہو جاتا ہے۔

لیکن رند کے تمام اوصاف سلبی نہیں ہیں ــــــ رند نظر باز و شاہد باز بھی ہے اور شاہد بازی اور نظر بازی ایجابی پہلو ہیں۔ بہر حال رند کے ایجابی پہلو ہوں یا سلبی وہ کسی رند کی ذات ہی میں متحقق ہوں گے (پائے جائیں گے)۔ سوال یہ ہے کہ رندی کی وہ ذات کیا اور کہاں ہے؟ ذیل میں ہم یہی دیکھیں گے۔

۲۔ شہودِ ذات

اگرچہ حافظ کی نظر میں یہ "راز" (ذاتِ رندی کی معرفت) ہر ایک پر آشکار نہیں تاہم وہ پورے طور پر اس کے منکر بھی نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس "راز" سے وہی پردہ اٹھا سکتا ہے جو خود "اہلِ راز" ہو اور اپنے ذوق و وجدان سے مقامِ رندی پر فائز ہوا ہو۔ اس کے ساتھ ہی حافظ نے اس "راز" کو ذوقی و حضوری ہی پر موقوف نہیں سمجھا بلکہ اس کی مفہومی شناخت کے لیے ایک دروازہ بھی کھلا رکھا ہے۔ البتہ اس دروازہ میں داخلہ بھی شہودِ عقلی (جو عقل کی گرفت میں آسکے) پر موقوف ہے۔ 'ذاتِ رندی' کی معرفت اسی شہودِ عقلی کے ذریعہ ممکن ہے۔ حافظ نے اس مقصد کے لیے جو دروازہ کھولا ہے، اس کی تشریح وہ درج ذیل شعر میں کرتے ہیں ؎

زاہد ار راہ بہ رندی نبرد، معذور است
عشق کاریست کہ موقوف ہدایت باشد

زاہد اگر رندی تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا تو اسے معذور سمجھنا چاہیے اس لیے کہ عشق (رندی) ایک ایسا (مشکل) کام ہے جو ہدایتِ (الٰہی) پر موقوف ہے

یہ شعر حافظ کے اہم ترین شعروں میں سے ہے اور رندی کے معمّہ کی کلید ہے۔ شاعر نے پہلے مصرعہ میں ایک اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی 'رندی' کو معمّہ کہا ہے جس کا حل زاہد کے بس

معرفت (حاصل کرنا) اور اس کا تعارف ہے۔ یہاں "اُفق" سے مراد وہ مجموعۂ معانی ہے جو کسی کے ساحتِ فکر (حاسۂ بیٔ خیال) میں ظہور کرتا ہے جس طرح "افقِ دید" (ایک کشادہ و وسیع رقبہ پر محیط ہوتا ہے) یعنی میدان ہوتا ہے جس میں "اشیائے دید" آنکھوں کے سامنے آتی ہیں۔ افقِ دید، میں میدانِ دید نہیں ہوتا بلکہ میدانِ دید ایک ایسا دائرہ ہے جسے ہماری شعاعِ نظر پیدا کرتی ہے اور "افقِ دید" وہ تمام اشیاء ہیں جو اس (ساحتِ نظارہ) میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اسی طرح "افقِ فکری" ان تمام تصورات و افکار پر مشتمل ہوتا ہے جو ساحتِ فکر (دائرۂ فکر) میں پیدا ہوتے ہیں۔ حافظ بھی ہر شاعر و مفکر کی طرح ایک "افقِ فکر" کے مالک ہیں۔ حافظ کے شارح بھی اپنی جگہ ایک 'افقِ فکر' کے مالک ہیں۔ ان دونوں 'افقوں' ـــــ یعنی شاعر کا 'افقِ فکری' اور شارح کا 'افقِ فکری' ـــــ میں اکثر باہم اختلاف ہوتا ہے۔ اگر شارح اپنا "افقِ فکر" شاعر پر ٹھونستا ہے اور اس کی شاعری کا مطالعہ اپنے 'افقِ فکر' کے مطابق کرتا ہے تو وہ شاعر کے مطلب سے دور جا پڑے گا۔ اور ہمارے زمانے کے حافظ کے جدید شارحین کو بھی مسئلہ درپیش ہے۔ یہ مسئلہ کسی ایک گروہ خصوصاً شارحوں کی غلطی کے نتیجہ میں نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ ایک عمومی غلطی کا نتیجہ ہے کہ جو بیسویں صدی کے اوائل کے جدید محققوں میں (پہلے ہی سے) در آئی تھی۔ منظر شناسی (پدیدار شناسی) نے اسی غلطی کے اصلاح کی کوشش کی ہے۔ 'منظر شناسی' ہمیں شاعر کے 'افقِ فکر' میں عین مظاہر کے مشاہدہ کی دعوت دیتی ہے۔ حافظ کے اشعار میں (ان کے) اس افقِ فکر کی کس طرح نشاندہی کی جا سکتی ہے؟

حافظ کا 'افقِ فکر' اگرچہ جدید فلسفیوں کے افقِ فکر سے بالکل مختلف ہے لیکن ایران کے اسلامی علم و ادب کے دوسرے مفکروں کے افقِ فکر سے بہت سی جہتوں میں مشترک ہے۔ اصولاً ہر شاعر اور ہر فلسفی اپنے عہد میں، اپنے اور اپنے مخاطبوں کے مشترک افکار کو نظر میں رکھ کے باتیں کرتا ہے لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ شاعر کے 'فکریات' میں اس کی اپنی گرہ کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ ہر فطری فنکار شاعر کے افقِ فکر کا کوئی ایک پہلو یا بہت سے پہلو خاص اس کے اپنے اور اس کی اپنی قوتِ ایجاد کا نتیجہ ہوتے ہیں اور اس کے بعض پہلو کسی تاریخی پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں جو قومی مفکروں کا مشترک سرمایۂ فکر ہوتے ہیں اور جو کسی خاص روحانی اور معنوی قومی تجربہ پر استوار ہوتے ہیں۔

حافظ کے فکریات میں بھی یہ دونوں پہلو موجود ہیں۔ ایک طرف حافظ کے ایک مخصوص دینی اور معنوی لفظیات (فرہنگ) ہیں جو ایرانی مفکروں نے پانچویں صدی ہجری سے (بتدریج) ایک عمیق روحانی و وجدانی تجربہ کے نتیجہ میں ایجاد کیے تھے جو کلام اللہ کے فہم و تدبر کے زیرِ اثر، ان کو حاصل ہوا تھا اس

روحانی تجربہ سے ایک اندازِ فکر (حکمت) اُبھرا، جو مکمل طور پر خالص دینی، روحانی اور قرآنی تھا۔ اس تجربہ کی اساس عشق یا محبت (الٰہی) تھی۔ اس روحانی اور دینی حکمت کا "جوہر" جس کی بنیاد ایرانیوں نے ڈالی تھی، یہی 'عشق' تھا۔

اس حکمت کا اپنا ایک مجموعۂ الفاظ بھی تھا، جس نے خود اپنی جگہ ہر اس ایرانی حکمت کی ماہیت و حقیقت کو متعارف کرایا۔ وہ ایک ایسی زبان تھی جسے ایرانی اپنے تفکریات کے اظہار و ابلاغ کے لیے کام میں لائے۔ یہ زبان فارسی زبان تھی ۔۔۔ آخر کار ہمارے متفکروں کو زبان کی جو صورت بمجبوراً اختیار کرنا پڑی وہ شعری تھی نثری نہیں۔ 'مجبوراً' کا لفظ اس لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تجربہ مذکور ایسے مرحلے میں محسوس کیا گیا، جو شعری فضا کے لیے سازگار و مخصوص تھا یعنی خیال متصوفانہ کا ... یہی وجہ ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد سے ہم فارسی شاعری بلکہ بحیثیت مجموعی ادب میں ایک زبردست تبدیلی سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ تبدیلی شاعروں کے ہاتھوں نہیں آئی بلکہ اس کی ابتدا صوفیوں، وجدانی دانشوروں اور متفکروں کے ہاتھوں ہوئی۔ ان دانشوروں (متفکروں) نے اپنے روحانی اور قومی تجربات کے اظہار کے لیے قوموں زبان کی موزوں ترین صورت، شاعری کو وسیلہ بنایا اور اس طرح فارسی شاعری کو اپنی خدمت کے لیے منتخب کر لیا۔

سنائی، عطار، رومی، عراقی اور حافظ ان فلسفی شعرا کے گروہ ہیں۔ ان عظیم شاعروں میں قدر مشترک صرف شاعری یا فارسی زبان نہیں ہے۔ زبان و بیان کا پہلو تو ان کا فنی پہلو تھا لیکن ان کی اصل وجہِ اشتراک اور قدرِ مشترک تو وہ روحانی تجربہ اور مخصوص قرآنی بصیرت ہے جو وحیِ محمدی سے انہیں نصیب ہوئی تھی اور جسے انھوں نے موضوعِ شاعری بنایا تھا۔

یہی قرآنی بصیرت اور روحانی تجربے ہیں جو حقیقی ایرانی شاعر (مع حافظ) اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں، باوجود اس کے کہ ان متفکر شعرا کی شاعری کے بنیادی فکریات کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ذوق و تجربہ کو ایک خاص مقام سے محسوس کیا ہے۔ مثلاً حافظ و عطار کا افقِ فکر اس وجہ سے کہ دونوں ایک ہی روحانی اور وجدانی تجربہ کے تحت شاعری کرتے ہیں، ایک لحاظ سے مشترک ہے۔ دونوں ایک ہی ذوقِ عارفانہ کے زیرِ اثر جس کی بنیاد عشق اور عاشق و معشوق کے تعلق پر ہے، شعر کہتے ہیں، اس کے علاوہ دونوں فارسی زبان میں اور شاعری میں اظہارِ خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ دونوں ایک ہی قسم کے خیالات کے اظہار و بیان کے لیے مشترک الفاظ و اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، ان میں سے ہر ایک جس حال و مقام پر فائز ہوا اور اپنے ان تجربات میں جن

احوال ومراتب تک رسائی حاصل کر سکا (ان کے زیر اثر) اس نے بات کو اپنے مخصوص انداز میں بیان کیا ہے، ایک نے ایک لفظ و معنی کا سہارا لیا ہے، دوسرے نے دوسرے لفظ و معنی کو اظہار کا وسیلہ بنایا ہے۔ مثلاً عطار عشق میں اپنے مقام و مرتبہ کے اظہار کے لیے "دیوانگی" پر زور دیتے ہیں (جیسا کہ اوپر اشارہ گزر چکا ہے) جب کہ حافظ کا زور (اگرچہ وہ بھی کبھی کبھی اس لفظ "دیوانگی" کو انہیں معنوں میں استعمال کرتے ہیں) بیشتر 'رندی' پر ہے۔

ان باہمی اختلافات کا جائزہ (جو دو شاعروں کی شاعری میں نظر آتا ہے) بذات خود ایک ایسا موضوع ہے جسے تقابلی مطالعہ کے ذریعہ زیر بحث لانا چاہیے تاکہ معلوم ہو سکے کہ حافظ و عطار یا عطار و سنائی یا حافظ و رومی کی شاعری ایک ہی معنوی حکمت اور ایک مشترک افق فکری سے سیراب ہونے کے باوجود، فنی و صوری لحاظ ہی سے نہیں، فکر و نظر کے اعتبار سے بھی الگ الگ ہیں۔ ان میں فرق و اختلاف ہے لیکن قبل اس کے کہ ہم ان "اختلافات" اور ان کے وجوہ و اسباب کا جائزہ لیں ہمیں ان شاعروں کے اشعار کی صوفیانہ حکمت کی اصل الاصول اور فارسی کی عاشقانہ و صوفیانہ شاعری کے مشترک "افق فکری" کو تلاش کرنا ہوگا۔

ہر حقیقی ایرانی شاعر کی شاعری کے صحیح عرفان کے لیے، سب سے پہلے ہمیں ایران کی دینی و روحانی حکمت کو از سر نو دریافت کرنا ہوگا تاکہ ہم ہر فکر و خیال کو شعرا کے مشترک افق فکری یعنی ان کے تاریخی پس منظر کے سیاق و سباق میں رکھ کے سمجھ سکیں۔ ہم اس پر اکتفا نہیں کر سکتے کہ ہر لفظ کا مستقل حیثیت سے مطالعہ کریں اور اسی کام کا اعادہ کریں، جو حافظ کے قدیم شارحین نے کیا ہے یعنی ہر لفظ کو ایک اصطلاح یا علامت قرار دے لیں اور ہر لفظ کے لیے ایک صوفیانہ معنی وضع کر لیں (طے کر لیں) مثلاً جام جم کو دل، مے و شراب کو عشق اور شاہد و ساقی کو معشوق قرار دے لیں (علی ہذا القیاس) اگر قدما یہ کام کرتے تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو اس مشترک افق و فضا سے ایک طرح کا واضح قرب اور شناسائی و معرفت حاصل تھی لیکن ہم جیسا کہ پہلے عرض کر چکے ہیں، ہم دوسرے انداز کی زندگی گزار رہے ہیں ہمارے لیے اس صوفیانہ حکمت کی نئے سرے سے تحقیق و دریافت اور فارسی شاعری کے مشترک افق فکری کی نئی تشریح و توضیح ضروری اور ناگزیر ہے (قصہ مختصر یہ کہ) اس معاملہ میں سب سے زیادہ مدد ہمیں خود (ان) شعرا کے کلام سے ملے گی لیکن یہاں جو چیز ہمارے پیش نظر ہے، وہ اشعار کے معنی کے علاوہ ان کی غیر شاعرانہ زبان میں تشریح و توضیح ہے خواہ شعر میں، ہو یا نثر میں۔

خوش قسمتی سے اس کام کو ہمارے بعض قدیم لکھنے والوں نے بڑی حد تک انجام (بھی) دیا ہے اور

انھوں نے ایرانیوں کی ذہنی و صوفیانہ حکمت کے اساسات کو جو ہمارے شاعروں کا فکری پس منظر رہا ہے، بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ سب سے پہلی اور سب سے اہم کتاب جو اس سلسلہ میں تصنیف ہوئی وہ احمد غزالی کی "سوانح" ہیں۔ غزالی نے یہ کتاب چھٹی صدی ہجری میں سنائی کے دیوان مرتب کرنے سے پہلے تالیف کی تھی۔ غزالی کے بعد دوسرے لکھنے والوں نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ ان میں سے بعض نے غزالی کی طرح نثر میں اور بعض نے نظم میں۔ مثلاً عین القضاۃ ہمدانی کی "تمہیدات" اور "خطوط" اور "لمعات عراقی" اس ادب کا حصہ ہیں جو فارسی شاعری کے افقی فکری اور صوفیانہ حکمت کی وضاحت میں نثر میں لکھے گئے اور عطار کی مثنویاں، شبستری کی "گلشن راز" نظم میں۔

فارسی شعرا کے مشترک فکری پس منظر اور صوفیانہ حکمت کی از سر نو ترتیب و تنظیم کے لیے ہمیں نہ صرف ان شعرا کے کلام سے استفادہ کرنا چاہیے بلکہ ان کی شاعری کے بارے میں لکھی گئی کتابوں اور صوفیانہ حکمت کی تشریحی کتب سے بھی فائدہ اٹھانا چاہیے۔ ہمیں صوفیانہ حکمت کی بازیافت میں جو کام انجام دینا ہے، وہ اسی طریقہ کو آگے بڑھانا ہے جو غزالی، عین القضاۃ اور عطار نے اپنے اپنے مصنفات میں، عراقی نے "لمعات" میں اور شبستری نے "گلشن راز" میں اختیار کیا ہے۔ (اسی طرح) ہم ان ادبی آثار کی مدد سے فارسی کی حقیقی شاعری (میں نظر آنے والی) صوفیانہ حکمت کے اصول و مبادی مدون و مرتب کر سکتے ہیں۔ ان میں "سوانح" (احمد غزالی) ایسا شاہکار ہے جو اس سلسلے میں، دوسرے ادبی آثار کے مقابلہ میں ہمارے لیے زیادہ مددگار ثابت ہوگا۔ لہٰذا ذیل میں ہم "سوانح" (غزالی) کی مدد سے حافظ کی شاعری کی سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

۹۔ عشق کے درجات اور انسان کے وجودی مراتب

"سوانح احمد غزالی" ایران کے روحانی تجربوں کے ان واردات کا بیان ہے جو عالم روح میں مصنف کے قلب پر وارد ہوئے۔ ان قلبی واردات کا محور عشق ہے۔ یہ کتاب اس وقت تصنیف ہوئی جب ابھی ایران کے صوفی فلسفیوں نے اپنی مخصوص زبان یعنی فارسی شاعری کی زبان پوری طرح اختیار نہیں کی تھی۔ ابھی حافظ، عراقی، سیف فرغانی، رومی، عطار یہاں تک کہ سنائی نے بھی اس میدان میں قدم نہیں رکھا تھا۔ غزالی نے "سوانح" نثر میں لکھی کیونکہ ابھی تک شاعری کو پوری طرح تقدس نہیں حاصل ہوا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی جب غزالی نثر میں اظہار خیال کر رہے تھے تو ذوقی کے

سات اشعار کے علاوہ) فارسی کے اپنے یا دوسروں کے اشعار بھی (بیچ بیچ میں) نقل کرتے جاتے تھے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ خود ہی اس کی توجیہہ بھی پیش کر دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں: "ان اشعار کے درج کرنے کا مقصد یہ ہے کہ قاری ان کے معنی کو علامت بنائے"۔ (یعنی ضرب الامثال کی طرح نوکِ زبان کر لے) یہ "علامت" سازی ہی دراصل فارسی زبان میں عاشقانہ و صوفیانہ شاعری کی ابتدا ہے۔ سوانح کے اشعار سے ایک ایسے مرحلے کا پتا چلتا ہے جب فارسی کے اشعار بطور علامت استعمال ہوتے ہیں۔

یہی علامت سازی ہے جس سے فارسی شاعری میں معنی کی دوہری فضا کی راہ ہموار ہوئی۔ غزالی اپنی نثری عبارت میں کسی مطلب و خیال کو مخصوص الفاظ و اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں اور اسی نثری عبارت کے بیچ بیچ میں ایک دو رباعی بھی درج کر جاتے ہیں جو انہیں معانی کو دوسرے الفاظ میں بیان کرتی ہیں لیکن ان الفاظ کے معنی عام مروّجہ زبان میں کچھ اور ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ بعد میں ہمارے شعراء (حافظ سمیت) کے کلام میں بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً جامِ جہاں نما، آئینۂ سکندر، مے، مستی، کوئے خرابات، خراباتی، قلندر اور عیّار۔ یہ تمام الفاظ "سوانح" میں آئے ہیں لیکن اپنے اصل محل میں نہیں بلکہ بطور علامت آئے ہیں۔ اصل معنی وہ ہیں جو نثری عبارت میں بیان ہوئے ہیں۔ یہی معنی ہیں جنہوں نے اشعار کی روحانی فضا یا باطنی ساخت اور الفاظ کے اندرونی معنی کی تشکیل کی ہے۔

یہاں ہم اس بات کی کوشش کریں گے کہ "رند" کے ان معنی و مفہوم کا جائزہ لیں جنہیں غزالی نے اپنے سوانح میں بیان کیا ہے اور جسے بعد کے شعرا (مع حافظ) نے قبول کر لیا ہے۔ اس کے بعد انہیں معنی کو اپنی توجہ کا مرکز بنائیں جو درج شدہ رباعیات میں آئے ہیں۔ اب ہم اس زمانے سے قبل کی ایک دوہرے معانی کی فضا کی واضح مثال کا مطالعہ کریں گے جب ابھی دوہرے معانی کی فضا پوری طرح فارسی شاعری میں رائج نہیں ہوئی تھی۔

'سوانح' میں ہمیں جس لفظ کی تلاش ہے وہ "رند" ہے لیکن "رند اور رندی" کے الفاظ 'سوانح' میں نہیں استعمال ہوئے ہیں۔ "رند اور رندی" کے الفاظ (بہت بعد میں) ساتویں صدی ہجری میں حافظ کی شاعری میں نظر آتے ہیں جو بطور کلیدی الفاظ کے فارسی کی عاشقانہ غزل میں استعمال ہونے لگے۔ 'سوانح' میں "رند و رندی" کے نہ آنے کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ابھی ان کے علامتی معنی کی معرفت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ ہمیں ان کے باطنی معنی کا سراغ وہاں ملتا ہے جہاں غزالی نے "رند" کے قبیل کے الفاظ "قلندر" اور "عیّار" استعمال کیے ہیں اور یہ استعمال وہاں ہوا

ہے جہاں مصنف مرتبۂ عاشقی میں عشق کے متعلق باتیں کرتا ہے۔ اس مرتبۂ عشق کی صحیح تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ ہم درجات و مراتب عشق پر بھرپور نظر ڈالیں۔

عشق یا قرآن کی زبان میں "حب" جو ایران کی صوفیانہ حکمت میں 'سوانح' غزالی کا موضوع ہے ایک "جوہر" ہے جو انسان کے ساتھ عالم وجود میں آتا ہے۔ اس لیے انسان کی روح ہمیشہ عشق میں مبتلا رہتی ہے۔ روح انسانی ازل سے عشق کی زخم خوردہ ہے اور یہی چیز اس کی بنیادی حرکت کا سبب ہے فرماتے ہیں۔

با عشق روان شد از عدم مرکب ما   روشن ز چراغ وصل دائم شب ما
زان مے کہ حرام نیست در مذہب ما   تا باز عدم خشک نیابی لب ما[12] ابو سعید

ہمارا گھوڑا (روح) عدم سے عشق کے ساتھ (اور اس کی بدولت) چل پڑا ہے ہماری راتیں ہمیشہ چراغ وصل سے روشن رہتی ہیں۔ وہ شراب جو ہمارے مذہب میں حرام نہیں ہے، اس سے تم ہمارے ہونٹوں کو مرنے کے بعد بھی خشک نہیں پاؤ گے

جو عشق ازل سے انسان کے ہمراہ آیا وہ ہمیشہ دل میں پوشیدہ رہتا ہے۔ انسان اس دنیا میں فطرتاً عاشق پیدا ہوا ہے لہٰذا اس کا فریضہ خود کو عشق میں نمایاں کرنے کی سعی و طلب ہے۔ عشق ایک شعلہ ہے جسے بھڑک کر انسان کے پورے وجود کو اپنی لپیٹ میں لے لینا چاہیئے۔ اسی ظہور و شعار عشق کی داستان (حقیقت میں) انسان کی عاشقی کی داستان ہے جو کتاب 'سوانح' کا اصل موضوع اور اسی طرح مع حافظ اور ہمارے دوسرے بڑے شاعروں کی شاعری کا موضوع ہے

انسان میں عشق کا ظہور یک بارگی نہیں ہوجاتا۔ عشق میں شدت و ضعف ہوتا رہتا ہے اور اس میں شدت و ضعف کا انحصار انسان کے مرتبۂ خودی پر ہوتا ہے۔ پست ترین درجہ جس میں آتش عشق روح انسانی میں شعلہ زن نہیں ہوتی وہ ہے جس میں انسان عالم وجود یعنی سرائے دنیا میں گرفتار ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں عشق پوری طرح دبا رہتا ہے لہٰذا روح انسان کو عاشق نہیں کہہ سکتے۔ عاشقی اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب عشق پردہ سے باہر آتا ہے۔ اور روح انسانی عالم وجود اور سرائے دنیا کو جو مرتبۂ وجودی کا پست ترین درجہ ہے، ترک کر دیتی ہے اور عالم ملکوت میں جو اس سے برتر مقام ہے، قدم رکھتی ہے۔ یہ کمال عشق کا سب سے پہلا مرحلہ ہے۔ یہیں انسان عاشقی کے لقب کا مستحق و سزاوار ٹھہرتا ہے۔ یہ مرحلہ کیسے طے کیا جاتا ہے؟

اس سوال کا جواب فلسفیانہ اور صوفیانہ مفاہیم و اصطلاحات میں مختلف ہو سکتا ہے۔ لیکن

ہمارا اصل مطلوب احمد غزالی کا جواب ہے۔ غزالی نے اس کا جواب فارسی شاعروں کی صوفیانہ حکمت اور مشترک روحانی اندازِ نظر کی تشریح میں ایک خاص لفظ (جو فارسی شاعری میں بھی مستعمل ہے) "ملامت" سے دیا ہے جو چیز روح کو عالمِ خلق سے بالاتر لے جاتی ہے، وہ عاشق کو لوگوں کی "ملامت" و "سرزنش" ہے۔ یہ (احساس) ملامت خود غیرتِ محبوب کے پرتو سے اس کے اندر پیدا ہوتی ہے (اس کے نصیب میں آتی ہے) اس لیے "ملامت" عشق کی ابتدا ہے اس سے پہلے 'روح' دنیا میں "مستغرق" اور ہر طرف سے علائق میں پھنسی رہتی ہے۔ اس حالت میں روح معشوق سے انتہائی دور ہوتی ہے لیکن جوں ہی معشوق کی غیرت کی تلوار نیام سے نکلتی ہے اور عالمِ خلق سے انسان کے تعلقات کو ایک ایک کر کے قطع کرتی جاتی ہے، روح قدم بہ قدم عالمِ خلق سے دور اور معشوق سے قریب تر ہوتی جاتی ہے۔ عالمِ خلق اور سرائے دنیا سے اس بلندی کو (روحانی صعود) جو انسان کو لوگوں کی ملامت سے حاصل ہوتی ہے، اصطلاح میں "تفرید" کہتے ہیں۔ اس کی تشریح کے سلسلے میں غزالی کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"لوگوں کی ملامت اس وجہ سے ہوتی ہے تاکہ وہ (ملامت زدہ شخص) اگر اپنے وجود سے بہت مرعوب ہو جائے اور کسی شخص پر وابستہ دامن کو نہ باہر پائے تو (فوراً) اس سے رشتہ منقطع کرے۔ چونکہ غنیمت کا تعلق باطن سے ہے اس لیے اس کی ہزیمت بھی وہیں ہوتی ہے۔ میں تجھ سے تیری پناہ چاہتا ہوں۔ اس کی بھوک اور بھوک سے سیری کا تعلق وہیں سے ہوتا ہے۔ مجھے روز بھوک لگتی ہے اور میں روز سیر ہو جاتا ہوں، کا تعلق وجود سے باہر کی دنیا سے نہیں ہوتا۔"[۱۴]

جب عاشق کا دل مخلوق سے بالکل منقطع ہو جاتا ہے اور وہ مقام "تفرید" پر فائز ہو جاتا ہے تو عاشق کا دل صرف محبوب سے رہ جاتا ہے۔ اس مرحلہ میں معشوق عاشق کا شاہد (دیکھنے والا) ہوتا ہے اور عاشق محبوب سے نظر بازی کرتا ہے۔

یہ مقام اگرچہ ایک بلند مقام ہے لیکن ابھی یہ منتہائے (کمال) عشق کا مرحلہ نہیں ہے ہرچند کہ عاشق "اپنے غیر" کی قید سے آزاد اور معشوق سے قریب ہو گیا ہے تاہم ابھی محبوب کے وصال سے سرفراز نہیں ہوا۔ جو چیز وصال میں حائل ہے وہ خود عاشق کا وجود ہے۔ بالفاظ دیگر اس مرحلہ میں جس کا نام مرتبۂ عاشقی ہے، معشوق کا وجود بھی ہے، عاشق کا بھی۔ لہٰذا (اس قسم کا) مقامِ عاشقی مرتبۂ 'دوئی' ہے۔ شاعروں کی زبان میں (اس مرتبہ میں) عاشق گبری مذہب (زرتشتی مذہب) ہوتا ہے۔ اس

مرحلہ میں ملامت کی تلوار کو پھر نیام سے نکلنا چاہیئے تاکہ عاشق کی خودی کا پردہ بھی بیچ سے اٹھ جائے یہ ملامت جو عاشق کے تعلق کو اس کے وجود (خودی) سے منقطع کرتی ہے، وہ "غیرتِ وقت" کی تلوار ہے لہٰذا دوسری بار:

"ملامت سلامتیِ (ذات) کو للکارتی ہے اور وہ اپنا منہ پھیر لیتی ہے اور اپنے حق میں خود ملامتی بن جاتی ہے۔"[۱۱]

اس طریقہ سے عاشق شیطانِ نفس سے خلاصی پاتا ہے، اپنے وجود سے منہ پھیر لیتا ہے اور سو جان سے معشوق کی طرف رُخ کر لیتا ہے یہ عشق میں "مرتبہ معشوقی" ہے۔

"مرتبہ معشوقی" اگرچہ "مرتبہ عاشقی" سے ماورا ہے اور ایک ایسا مقام ہے جہاں مشکل ہی سے کوئی پہنچ پاتا ہے پھر بھی ہماری دینی و صوفیانہ حکمت میں یہ کمال عشق کا منتہا نہیں ہے۔ منتہائے کمالِ عشق "مرتبہ توحید" ہے اور وہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جب "مرتبہ معشوقی" بھی پسِ پُشت جا پڑے۔

"پس ایک بار پھر غیرتِ عشق جوش میں آجاتی ہے اور عاشق کا رُخ محبوب کی جانب سے پھیر دیتی ہے کیونکہ وہ معشوق کی آرزو میں خود اپنے وجود سے اوپر اٹھا ہے۔ لہٰذا اس کی آرزو پر بدنامی کا بٹا لگاتا ہے ــــــ یعنی نہ خلق رہے، نہ اپنا وجود رہے اور نہ معشوق (یہ مقام "تجرید" ہے اور جب یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو گویا تجرید پورے آب و تاب (کمال) کے ساتھ "تفرید" پر جلوہ فگن ہوتا ہے۔ توحید اس کی اور وہ خود توحید کا ہو جاتا ہے ــــــ یعنی اس میں اور توحید میں "من تو شدم تو من شدی" کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس مقام توحید میں "غیر" کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔"[۱۲]

یہ ہیں عشق کے تین مراتب جنہیں ہم نے یہاں مختصراً بیان کیا ہے۔ مرتبہ اوّل مرتبہ عاشقی ہے جو عالم خلق سے ماورا ہوتا ہے۔ مرتبہ دوم مرتبہ معشوقی ہے جو "دوئی" سے ماورا ہوتا ہے اور مرتبہ سوم مرتبہ عشق اور مقام توحید ہے۔ اب ان مراتب کے خصوصیات کو مثال سے واضح کرتے، اور رند کے مقام حالات اور صفات یا بقول حافظ اس کے "ہنر" کی معرفت کے لیے ہمیں احمد غزالی کے ان ابیات کا جائزہ لینا ضروری ہوگا، جو انھوں نے (اس سلسلہ میں) درج کیے ہیں۔

غزالی نے مرتبہ عاشقی کے متعلق، جو خلق کی ملامت کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے، دو بہت ہی اور غیر معمولی رباعیاں درج کی ہیں۔ یہ رباعیاں صوفیانہ شاعری کے اولین اشعار میں سے ہیں جو

پانچویں صدی ہجری میں نظم کیے گئے۔ اس کے تمام الفاظ، اصطلاحات اور مضامین بعد میں ہمارے شاعروں کے کلام میں بہ تکرار آئے ہیں۔ پہلی رباعی میں یوں اظہارِ خیال فرماتے ہیں:

"ایں کوئے ملامت ست و میدان ہلاک   وین راہ مقامران باز ندہ پاک
مردے باید قلندرے دامن چاک   تا برگزرد عیار وار و ناباک"

یہ (عاشقی) کوئے ملامت اور میدانِ ہلاکت ہے یہ سب کچھ ہار کر کھکھ ہو جانے والے قماربازوں کا شیوہ و طریقہ ہے۔ اس میں ایسے گریباں چاک قلندر کی ضرورت ہوتی ہے جو اس سے عیاروں کی طرح بے کانہ گزر جائے۔

جیسا کہ ظاہر ہے عالم خلق کو عبور کر کے مرتبۂ عاشقی میں قدم رکھنے کو کوئے ملامت اور میدان ہلاکت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی طرح بعد میں بھی ملامت آتی ہے جو عاشق کے تعلق کو اس کے وجود سے (یہاں تک کہ) بعد میں صورتِ محبوب سے بھی منقطع کر دیتی ہے۔ لیکن یہاں اس سے مراد ملامت کا تیر عاشق پر خلق کی کمان سے چلایا گیا ہے، اور عالمِ خلق، عالمِ کثرت ہے اس لیے اس مرحلہ کو کوئے ملامت کا نام دے کر دامنِ ملامت کی وسعت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس میدان کے مرد کو قمارباز بھی اسی لیے کہا ہے کہ وہ سب کچھ (اس جوئے میں) داؤ پر لگا دیتا ہے یہاں تک کہ عالمِ خلق سے اس کا بال برابر رشتہ بھی نہیں رہ جاتا۔ وہ دلیر اور بہادر بھی ہے کہ خلق سے بالکل خوف نہیں کھاتا اور بہادروں کی طرح بڑی مستعدی اور بے خوفی سے اس مرحلہ کو عبور کر جاتا ہے۔ وہ ایک گریبان چاک، بے ننگ و نام قلندر ہے جس کا دل ہر قسم کے خوف و وسوسہ سے پاک ہے۔

پہلی رباعی میں (مصنف غزالی نے) بحیثیت مجموعی عالمِ خلق کو عبور کر کے کوئے ملامت میں داخل ہونے والے جوانمرد کے شرائط بتائے ہیں۔ لیکن دوسری رباعی میں شاعر خود ہی وہ شخص ہے جس کے سر میں یہی سودا سمایا ہوا ہے۔ وہ یہاں اپنا حال بتاتا اور اپنی حرکت کے مبداء و مقصود کے متعلق اظہارِ خیال کرتا ہے۔

"الا تا بدرند پوستینم ہمہ پاک   از بہرِ تو اے یارِ عیارِ چالاک
در عشق بیگانہ باش و از خلق چہ باک   معشوق ترا و بر سرِ عالم خاک"

اے یارِ چالاک، عیار لوگوں کو چھوڑ دے کہ وہ تیری خاطر میری کھال پوری طرح ادھیڑ دیں (تیرے عشق میں میرے پرخچے اڑا دیں) اے عاشق ستم کش، عشق میں بیگانگی حاصل کر اور دنیا کا خوف دور کر، جب معشوق تیرا ہے (ہو گیا) تو دنیا کے سر پر خاک

ڈال (اس پر لعنت بھیج)

ان اشعار میں شاعر خود سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میری رسوائی کا ڈھول سرِ بازار پیٹتے ہیں تو پیٹنے دو۔ عاشق کا مراد "محبوب" ہے اور مراد کو پہنچنے کے لیے فرد ہونا (یکتا و بیگانہ) یعنی عالمِ خلق سے (گزر جانا) کٹ جانا ضروری ہے۔

جو ابیات یہاں نقل کیے گئے ہیں وہ سب مرتبۂ عشق کی پہلی منزل (مرتبہ) کے بارے میں ہیں۔ دوسرے مرتبہ سے متعلق — جس میں عاشق خود کو ملامت کرتا ہے یعنی رَبَّنَا ظَلَمْنَا (اے ہمارے رب ہم نے خود اپنے نفس پر ظلم کیا ہے) — ایسا مرتبہ جس میں عاشق دوئی سے بلند تر اٹھنا چاہتا ہے اور اپنی خودی سے اپنا تعلق منقطع کرنا چاہتا ہے — افسوس ہے کہ غزالی نے ہمیشہ کی طرح یہاں بھی اختصار سے کام لیا ہے، اور کوئی بیت درج نہیں کیا لیکن آخری مرتبہ یعنی معشوق کی صورت سے گزر کر بحرِ عشق میں پوری طرح غرق ہو جانے کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

چون از تو بجز عشق نجویم بہ جہان   ہجران و وصال تو مرا شد یکسان
بے عشق تو بود دلم ندارد سامان   خواہی تو وصال جوی و خواہی ہجران

اے محبوب میں تجھ سے دنیا میں سوا عشق کے کسی اور چیز کا طالب نہیں۔ تیرا وصل اور ہجر میرے لیے دونوں برابر ہیں۔ تیرے عشق کے بغیر دنیا میں میرے رہنے کے لیے (میرے وجود) کوئی اور وجہ (سکون و راحت) نہیں ہے۔ اب یہ تیری مرضی ہے کہ تو مجھ سے وصل کا طالب ہوتا ہے، (خواہ تو مجھے وصل سے نوازتا ہے یا فراق سے)

جن مراتب کا یہاں ذکر کیا گیا ہے وہ طریقِ عشق کی حقیقی منزلیں ہیں۔ ہر منزل میں عاشق کے حالات (احوال) مختلف ہوتے ہیں اور وہ گوناگوں صفات سے متصف ہوتا ہے۔ احمد غزالی نے ان حالات و اوصاف کو "سوانح" کی مختلف فصلوں میں بیان کیا ہے۔ ہم رند کے حالات و صفات اور ہنر کے مطالعہ کے دوران ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کرتے جائیں گے۔ یہاں ہم صرف یہ دیکھیں گے کہ "رند" ان منزلوں میں سے کون سی منزل میں ہے اور اس کا مرتبہ وجودی کیا ہے۔

۱۰۔ عشق میں رندی کا مرتبہ

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ "ذاتِ رندی"، عشق ہے اور اس میں اتنا اضافہ کیا تھا کہ اس نام کا اطلاق، ذاتِ عشق کے اس مرتبہ پر جو مقامِ توحید ہے نہیں ہوتا بلکہ یہ (رندی) وہ مرتبہ ہے جس

میں عشق اپنے آشیانہ سے نیچے آتا اور روح کے ساتھ سفر کرتا ہے جس ترتیب سے غزالی نے عشق کے درجے اور مرتبے بیان کیے ہیں، ان کے مطابق مقامِ رندی وہ مقام ہے جس میں روح عالمِ خلق اور سرائے دنیا سے باہر تو نکل آتی ہے لیکن ابھی آخری منزل یعنی حقیقتِ عشق و مقامِ قلندر تک نہیں پہنچی۔ درحقیقت اگر ان اوصاف کو نظر میں رکھا جائے جو حافظ رند سے منسوب کرتے ہیں تو وہ مقامِ معشوقی پر بھی نہیں پہنچتا۔ رند ابھی "مرتبۂ دوئی" میں ہے اور اس کا مذہب گبری (زرتشتی) ہے۔ وہ ابھی عالمِ خلق اور عالمِ کثرت سے باہر نکلا گو عاشق ہوا ہے لیکن ابھی معشوق میں فنا نہیں ہوا۔ پس "رندی" مرتبۂ عاشقی ہے۔ اس نکتہ کو حافظ کے کلام اور غزالی کی تحریر کے موازنے سے، خصوصاً ان ابیات کے مضامین سے جو سوانح میں درج ہوئے ہیں سمجھا جا سکتا ہے۔

جب غزالی نے روح کے عالمِ خلق کو عبور کر کے مرتبۂ عاشقی میں داخل ہونے کا ذکر کرنا چاہا ہے تو (اس موقع پر) لفظ "ملامت" کا سہارا لیا ہے اور (اس کے اس فعل کو) جو روح کے تعلق کو عالمِ خلق سے قطع کرتی ہے "تلوار" سے تعبیر کیا ہے۔ روح کے تعلق کا یہ انقطاع (حقیقتاً) بہت سے اوصاف کا محور ہے، جو روح کی عاشقی کے سلسلہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ انہیں اوصاف کو حافظ بھی رند کے سلسلہ میں بیان کرتے ہیں۔ حافظ کا جو شعر ہم اس سے پہلے (نقل) کر چکے ہیں اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ "رند" کو عالم سوز کہتے ہیں اور اس عالم سوزی کو بھی دنیاوی معاملات میں ترکِ مصلحت بینی، منفعت کیشی اور تدبیر و تامل کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں (یہاں یہ چیز نظر میں رکھنے کی ہے کہ) رندی کی یہ عالم سوزی غزالی کے مقام کی اس صفت پر جس میں وہ سب کچھ داؤ پر لگا دیتا ہے، پوری طرح منطبق ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ غزالی اور حافظ دونوں عاشق کے لیے ایک مشترک نام "قلندر" استعمال کرتے ہیں (چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ) غزالی کا "مقام" اور حافظ کا "رند" گریباں چاک، بے باک اور ننگ و نام سے بے نیاز ایک "مردِ قلندر" ہے۔ راہِ عشق کے طالب کو بدنامی کی فکر نہیں ہوتی۔ اسی لحاظ سے وہ اپنے "رند" کے بارے میں فرماتے ہیں: "دامنی گر چاک شد در عالم رندی چہ باک" — اگر عالم رندی میں دامن چاک ہو گیا تو کیا پروا۔ چنانچہ جن مطالب و مفاہیم اور مضامین حتیٰ کہ جن الفاظ کو غزالی عاشق کے اوصاف کے سلسلہ میں بطور مثال بیان کرتے ہیں ٹھیک انہیں چیزوں کو حافظ بھی، بہ توجہ خاص، نظر میں رکھتے ہیں۔ البتہ اس سلسلے میں جو واحد کام حافظ نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے ان تمام معانی و مضامین کو سمیٹ کے ایک لفظ "رند" میں سمو دیا ہے۔

غزالی نے "رند" کا لفظ استعمال نہیں کیا اور حافظ نے سارا زور اسی پر دیا ہے۔ یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کا تعلق لفظ "رند" کی ظاہری فضا یا بیرونی ساخت سے ہے۔ "رند" کے باطنی معنی حافظ سے چند صدی قبل ایران کی صوفیانہ حکمت میں پیدا ہو چکے تھے اور ایرانی شاعروں کے افقِ فکری کے حقیقی معنی بن چکے تھے، لیکن انہیں معنوں کو شعرا نے اپنے اپنے زمانے کے تقاضے اور عہد کے معاشرتی حالات کے مطابق، مختلف صورتوں میں بیان کیا ہے اور ہر ایک نے ان معنوں کے اظہار کے لیے مروجہ زبان کے کسی خاص نام پر زور دیا ہے۔ مثلاً عطار کا زور بیشتر "دیوانہ" پر ہے جب کہ حافظ کا رند پر۔ یہ زور صوفیانہ حکمت کا اندرونی فضا اور باطنی ساخت کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ زبان کے اجتماعی پہلو، بیرونی فضا اور ظاہری ساخت کی بنیاد پر ہے۔ اس پہلو کی بہتر تفہیم کے لیے ضروری ہے کہ حافظ کے کلام میں ایک دوسرے لفظ "زاہد" کا جائزہ لیا جائے جو "رند" کی طرح دو پہلو معنی کا حامل ہے۔

انشاء اللہ اس مقالے کے دوسرے حصے میں "زاہد" کے معنی کی تحقیق اور زاہد و رند کے موازنے کے بعد ہم رندی کے مقام، رند کے احوال اور اس کی مستی، رند کی خودی کے مسئلہ، زاہد کی خود بینی اور رند کے ہنر، نظر بازی اور شاہد بازی کا جائزہ لیں گے اور آخر میں فنِ شاعری سے بحث کریں گے۔

حواشی

۱۔ فرید الدین عطار نے تفکر یا فکریاتِ قلبی کو فکریاتِ عقلی سے ممیز کرنے کے لیے یوں وضاحت کی ہے کہ جس تفکر کا سرچشمہ ذوق و وجدان ہو وہ تفکرِ قلبی ہے۔ انھوں نے دونوں اقسام کے تفکر کے لیے مخصوص زبان کا بھی دھیان رکھا ہے۔ مثلاً تفکرِ قلبی کی زبان کو انھوں نے "زبان حال" اور تفکرِ عقلی کی زبان کو "زبان قال" کا نام دیا ہے۔ ر.ک مصیبت نامہ فرید الدین عطار تہران ۱۳۳۸ھ ص ۵۶-۵۷، مقالہ "حکمتِ دینی و تقدیس زبان فارسی" از مقالہ نگار نشر دانش سال ۸ شمارہ ۲ بہمن و اسفند ۱۳۶۶ھ ص ۹

۲۔ سید محمد علی جمال زادہ "اندک آشنائی با حافظ" تہران ۱۳۶۶۔ ص ۴-۲۲؛ بہاؤالدین خرمشاہی حافظ نامہ حصہ اوّل تہران ص ۲۰۷ کے بعد

۳۔ حافظ نامہ حصہ اوّل۔ ص ۲۰۷-۲۱۳

۴۔ فرصت شمر طریقۂ رندی کہ این نشان
چون راہِ گنج بر ہمہ کس آشکار نیست

۵۔ یہ شعر بعض مستند قلمی نسخوں میں اور ابوالقاسم انجوی شیرازی (ص ۹۷) اور سہیلی خوانساری (ص ۳۱۷) کے مطبوعہ نسخوں میں اسی طرح آیا ہے لیکن قزوینی اور خانلری نے اسے دوسری طرح لکھا ہے۔ قزوینی اور غنی نے (ص ۲۴۵) اپنے بعض نسخوں کی بنیاد پر "حافظ" کی جگہ "واعظ" لکھا ہے اور شعر کو اس طرح پیش کیا ہے:

ع رموزِ رندی و مستی ز من بشنو نہ از واعظ
کہ با جام و قدح ہر شب ندیم ماہ و پروینم

قزوینی نے غنی انے حافظ کے بجائے "واعظ" کا انتخاب کر کے اوّل تو حافظ کے تخلص کو غزل سے خارج کر دیا ہے۔ دوم یہ کہ ایک باریک و عمیق نکتہ کو جس کی طرف حافظ نے "دو" میں فرق کر کے اشارہ کیا ہے، نظر انداز کر دیا ہے۔ ڈاکٹر خانلری نے بھی (جلد ا۔ ص ۱۲۱)، قزوینی کی طرح دوسرے نسخوں کی قرأت کو نظر انداز کر کے "حافظ" کی جگہ "واعظ" لکھ کے

غلطی کی ہے جو جیز بین مصحّحوں کی غلطی کا وجب ہوئی یہ سوال ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ حافظ ایک طرف رموزِ رندی و مستی کو اپنے سے منسوب کریں اور دوسری طرف نہ کریں۔ یہ مسئلہ شروع میں بعض قدیم کاتبوں کے سامنے آیا ہوگا اور انہوں نے اسی دلیل کی بنیاد پر "حافظ" کو "واعظ" سے بدل دیا ہوگا (لیکن وہ یہ بالکل بھول گئے) کہ انہوں نے اپنے اس فعل سے شعر کے اصل معنی کو جو بہت باریک و دقیق ہیں نظر انداز کر دیا ہے۔ قزوینی نے جب یہ دیکھا کہ بعض معتبر اور مستند نسخوں میں حافظ ہے تو قیاس کا سہارا لیتے ہوئے ایک ضعیف سا احتمال ظاہر کر دیا ہے کہ ممکن ہے یہ غزل کسی اور نے کہی ہو۔ بعض دوسرے کاتبوں نے اس شعر میں بعض دوسرے تصرفات کر دیئے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب فرماتے ہیں " زحافظ پرس رمزِ عشق و شرح مستی"..... ایک دوسرے صاحب لکھتے ہیں؟ " زحافظ پرس حالِ عیش "۔ اور ایک صاحب نے تو آخر میں، ایک شعر جس میں حافظ کا تخلص آیا ہے۔ اس غزل میں بڑھا دیا ہے۔

یہ ساری کاوشیں صرف اس وجہ سے ہوئیں کہ کاتبوں اور مصحّحوں نے اصل مسئلہ کو سمجھا ہی نہیں۔ دو "میں" کے درمیان فرق و تمیز کرنا کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ حافظ نے اور بہت سے موقعوں پر ایسا کیا ہے مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں ؎

حافظ جنابِ پیرِ مغاں مامنِ وفاست

درسِ حدیثِ عشق بر وخوان و زو شنو

حافظ پیرِ مغاں کی جناب (بارگاہ) 'وفا' کی جائے پناہ ہے (لہٰذا) حدیث عشق کا سبق اس کے حلقۂ درس میں پڑھو اور اس کے مفاہیم و مطالب (کی معنویت) کو اس کی زبانِ فیض ترجمان سے سنو۔

اس بات کا کہنے والا ایک لحاظ سے 'حافظ' سے جو اس کے مخاطب ہیں مختلف ہے۔

۶۔ اس ترکیب میں یا "حکمت معنوی" میں معنوی، ظاہری یا لغوی مفہوم کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے

۷۔ شعری زبان کا ذو معنوی فضا کا حامل ہونا (ایک طرح سے) مفید ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے معنی کے (خالصتہً) ظاہری لیے جانے کا خطرہ ٹل جاتا ہے۔ مغربی فلسفہ کا رابطہ اپنے طویل تاریخی دور میں، ظاہری الفاظ اور اصطلاحی مطالب (بزور اور نظر) کی وجہ سے عالم معنی یعنی روحانی دنیا سے منقطع ہوگیا ہے۔ لیکن ہم فارسی زبان میں اپنے معنوی حکما عطار، رومی اور حافظ کی شاعری کی بدولت، اپنی معنوی حکمت کے جوہر کو محفوظ رکھنے میں کامیاب رہے ہیں

لیکن ہمارے زمانے میں، زبان کی باطنی فضا سے غفلت ایسا نقصان ہے جو ہماری گردن پر بوجھ بن گیا ہے۔ اس نقصان کا تعلق، اس زبانِ مقدس کے علاقائی حوالہ سے نہیں ہے، بلکہ زماں کے حوالہ سے ہے۔ ہمارے اسلاف اس غفلت کا شکار (میں مبتلا) نہیں تھے۔ یہ ہم ہیں جو روحانی (صوفیانہ) شاعری کی باطنی فضا سے دور ہو گئے ہیں اور یہ دوری ہماری باطنی اور روحانی دنیا سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ ہم حافظ کی شاعری کا مطالعہ کرتے (تو) ہیں لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ شاعر کی شاعری کا موضوع روحانی دنیا ہے، خارجی اور محسوس دنیا نہیں، اور اس کی زبان جو عام فطری زبان ہے یک فضائی (حامل فضائے ظاہری۔ لغوی) ہے۔۔ (بدقسمتی) سے ہم تمام معنی کو اسی (لغوی) و ظاہری فضا میں گھسیٹ کے لے آئے ہیں۔ اس کوشش میں نہ صرف یہ کہ ہم "راز" کے دریافت کرنے سے قاصر و محروم رہ جاتے ہیں بلکہ راز کا انکار تک کر بیٹھتے ہیں۔

۸۔ مزید تشریح کے لیے مقالہ "حکمت دینی تقدس زبان فارسی" ص ۱۳۔۱۲ سے رجوع کیجیے۔

۹۔ ان شاعروں کے دوسرے منظوم کلام کو، مثلاً "گلشنِ راز" شبستری کو، ان اشعار (شعری کلام) سے جن میں عین یہ تجربہ بیان کیا گیا ہے، دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ "گلشنِ راز" نظم میں "سوانح" اور لمعات کے انداز کی ایک ادبی تخلیق ہے۔ یہ تخلیقات خواہ نظم میں ہوں یا نثر میں اس حکمت (صوفیانہ اندازِ نظر) پر مشتمل ہیں جو شاعری (عاشقانہ غزل، رباعی، قصیدہ اور دوبیتی) کی اساس تشکیل دیتی ہے۔ بلکہ خود "سوانح" کو بھی بعد میں نظم کا جامہ پہنایا گیا اور اسے "کنوز الاسرار و رموز الاحرار" کا نام دیا گیا (اس رسالہ کے لیے مقالہ نگار کا "مقدمہ سوانح"۔ ص ۲۳۔ دیکھیے) ان میں صرف صورت کا فرق ہے۔ یہی فرق عطار کی مثنویوں غزلوں اور قصیدوں میں بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔

۱۰۔ علامت سازی اس صوفیانہ حکمت کی مدوین شبیہ کاری کا تمثیل سازی ہے جو ارسطو نے منطق انجام دیا ہے۔ ارسطو نے ایسے قواعد مرتب کیے اور ان کے ابواب قائم کیے جو "فکر" (فکریات) کے قواعد تھے۔ اس سے پہلے بھی یونانی مفکر کم و بیش ان کا لحاظ رکھتے تھے۔ ایران کی صوفیانہ حکمت بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسے ہم بنائیں گے (مرتب کریں گے) یہ پہلے سے موجود ہے اور اس کی موجودگی ہم حافظ جیسے شاعروں کی شاعری میں محسوس کر سکتے ہیں۔ ہمیں جو کام کرنا ہے وہ صرف یہ ہے کہ (مفہوم کے اعتبار سے) اس حکمت کی ازسرِ نو معرفت حاصل کرنا ہے

حکمت خود معنوی ہے لیکن ناچار اس کی از سرِ نو ترتیب و تدوین الفاظ ہی میں ہو گی۔

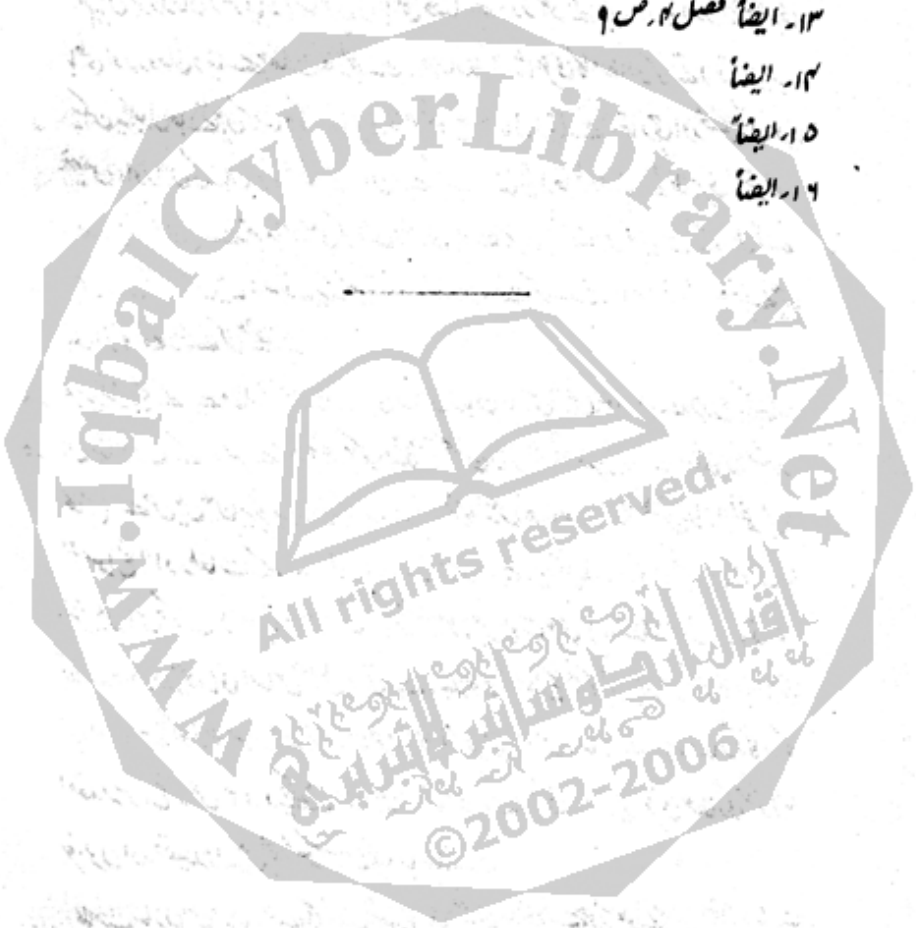
۱۱۔ سوانح احمد غزالی بہ تصحیح نصر اللہ پور جوادی۔ تہران ۱۳۵۹ ص

۱۲۔ ایضاً ص ۳

۱۳۔ ایضاً فصل ۴، ص ۹

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً

فکریات

ماہیتِ مکان اور وجودیت کا اسلامی فرقان

عبدالحمید کمالی

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے

مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے

خضر کیونکر بتائے، کیا بتائے

اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

گزشتہ مباحث سے کچھ یوں دکھائی دینے لگتا ہے کہ فخر رازی تک آتے آتے مسلم تفکر نے اس منطق کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے جو دائرۂ وجود کو سزاوار ہے۔ چنانچہ اس گرفت کے ذریعے اس کا ادراک اس افق تک رسائی حاصل کر چکا ہے جس سے ارسطاطالیسی تصورِ زمان و مکاں میں تملکر مچ جاتا ہے اپنی جدلیت کے ذریعہ فخری رازی مختلف تصوراتِ مکاں کو زیروزبر کرتے ہوئے بڑی حد تک مکان کی ارتباطی ماہیت کے قریب پہنچ چکے ہیں، نہ صرف قریب پہنچ چکے ہیں بلکہ "فی" کے کلیدی ادراک کے ذریعے (جو دراصل ابن سینا سے ماخوذ ہے) وہ اس کے حدود میں بھی داخل ہو چکے ہیں مگر اس کے بعد کیا ہوا؟

سارا مسلم تفکر شیرازی کی آماجگاہ بن گیا اور مکان کے ارتباطی خاکہ میں رنگ نہ بھر سکا اور نہ ہی اس کے کچھ اور خدوخال نمایاں کر سکا۔ اس کے اسالیب میں مردنی چھا گئی۔ اساتذۂ مافیہ کی تحریروں یا تقریروں کے اعادہ یا خلاصہ کو سرمایۂ علمی قرار پایا اور وجہِ فضیلت ٹھہرا ـــــ مگر بہرحال اس تفکر میں استبداد وابستہ تصوراتِ زمان و مکاں سے ابا (یا صرفِ نظر) ایک وجدان کے طور پر مختلف شکلوں میں کارفرما نظر آتا ہے۔

ارسطو کا اصولِ مکاں کہ وہ ظرفِ قار ہے اس کو امتدادِ محض میں تحویل کر دیتا ہے مگر بحیثیت امتدادِ مکاں کبھی ایسی کائنات (یا عالمِ خلقت) کا بار نہیں اٹھا سکتا جو فی الحقیقت موجود ہو:

ربنا ما خلقت ھذا باطلا[۱]

یہ اساسی اسلامی وجدان کا ناگزیر عنصر ہے۔

امتداد اپنی ماہیت کی رو سے مسلسل تقسیم پذیر ہے۔ اب اگر یہ تمام عالمِ محسوس و اشیائے مشہود مکانی ہیں اور مکان امتدادِ محض ہے تو یہ سب کچھ لانہایت تقسیم در تقسیم کی داب میں ہے اور ہر وہ نمود جو لانہایت تقسیم پذیر ہے صرف مظہراً ثابت (دیکھنے کو موجود) مگر حقیقتاً بے اعتبار (یا مادوناً غیر موجود) ہے۔ سادا الفاظ میں یہ صرف بسیط مگر متنوع خیال یا معروضِ وہمی ہے جو خارجاً موجود معلوم پڑتا ہے۔ مرتبہ میں یہ وارداتِ خواب (اضغاث احلام) سے زیادہ موقعت کا حامل نہیں۔

زینو کے استبعادات (پیراڈوکس) امتداد وابستگی کا قدرتی حاصل ہیں۔ اگر ارسطا طالیسی تصورِ زمان و مکاں درست ہے تو پھر ان استبعادات کی قفل بندیوں سے نکلنے کی کوئی راہ نہیں نہ کوئی حرکت باقی رہ سکتی ہے نہ کوئی شئی۔ اس لیے اس امتداد وابستہ مکان و زمان کی رو سے جو کچھ حاصل ہوا وہ محض ایک پریشان خواب ہی تو معلوم ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ارسطا طالیسی نظریہ زمان و مکاں کا مبداء خود ارسطو کی ذات ہی ہو۔ ایسا ہے بھی نہیں۔ یہ تو تمام ہیلانی فکر میں بطور رجحان ہمیشہ جاری و ساری رہا۔ ارسطو میں آ کر اس کی بالوضاحت تدوین و تالیف ہوئی اور آگے چل کر یہ اس تمام تفکر پہ چھا گیا جو بھی اس سے ناشی ہوا یا جو اس سے تماس میں آیا۔ مسلم فکر کے بڑے حصے پر اس کی چھاپ دیکھی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اس کے حشر سامان طلسمات میں سے نکلنے میں صدیاں صرف ہوئیں اور وہ بھی ناکافی ثابت ہوئیں۔ امتداد وابستہ نظریاتِ زمان و مکاں نیز استبعاداتِ زینو کا اثر آج بھی مسلم ادبیات میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ بہت سی متین عارفانہ تک بندیوں میں تمام عالمِ ہست و بود مجازاً موجود مگر حقیقتاً لاموجود ٹھہرتا ہے۔

اگر ہم مسلم تفکر کی شروعات پر نظر ڈالیں اور خاص اسی مسئلہ یعنی امتداد کے زاویہ نگاہ سے دیکھیں تو یہ اعادہ و تکرار نہ معلوم ہوگا۔ مذکورہ بالا ہیلانی افکار کی یلغار کا مقابلہ مسلم فکر نے اپنے تصورات اختراع کر کے کیا۔ اس لیے کہ امتدادیت اور استبعاداتِ زینو کے جواب میں صرف اس ایمان کے اعلان سے بات نہیں بنتی تھی کہ ربنا ما خلقت هذا باطلا۔ چنانچہ مسلم تفکر اشاعرہ اور معتزلہ کی شکل میں ظاہر ہوا اور اشعریت نے کائنات کو وجوداً بے بود ثابت کرنے کا مقابلہ یعنی امتدادیت کا استرداد جواہرِ فرد کی ایجاد سے کیا۔ معتزلہ نے اسی امتدادیت کا مقابلہ زماں کی ماہیت کے باب میں "طفرہ" کے خیال کی ایجاد سے کیا۔ طفرہ کا عقیدہ امورِ زماں میں امتدادیت کی شکست سے عبارت ہے ہمارے کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ابتدائی مسلم تفکر کا اجراء دراصل امتدادیت کے خلاف عظیم الشان

تحریک کے طور پر ہوا۔

بظاہر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب مسلم فکر اپنے ارتقاء کی دوسری منزل میں یعنی کلاسیکی دور میں داخل ہو گئی اور کلاسیکیت سے بھی نکل کر اپنے نیو کلاسیکی دور میں داخل ہو گئی تو ان مباحث کا خاتمہ ہو گیا جن سے دورِ ابتدائی عبارت تھا۔ جواہر فرد کی بحث نظر نہیں آتی یا پھر پس منظر میں غیر اہم مقام کی طرف چلی گئی ہے۔ اسی طرح طفرہ جیسے تصورات بھی نظر نہیں آتے۔ ہیلانی چھاپ بہت گہری نظر آنے لگتی ہے۔ ہیلانیت کے بہت اثرات کے باوجود جو کچھ ہمیں بظاہر نظر آتا ہے وہ درست ہے نہیں۔ مسلم تفکر اپنی اصل و ابتداء سے ہٹ نہیں گیا اس لیے کہ منزل بعد منزل بہرحال یہ جن تصورات تک پہنچا وہ اپنی نوعیت میں غیر ہیلانی ہیں۔ حرکات کا ناقابلِ تقسیم ہونا، آنِ سیال کا وجدان اور وجودِ مکان میں "فی" کے تصور کا استحضار، یہ ایسی باتیں ہیں جو اسلامی تفکر کی ابتدائی تحریک کے مدام ہونے کی دلیل ہیں۔ امتداد وابستگی سے بغاوت مسلم فکر کے تمام ادوار کو ایک انفرادی وحدت اور عینیت عطا کرتی ہے جو اس وجدان کا فیض ہے کہ جو کچھ ہے تمام ہست و بود وہ "بالحق" ہے، بالباطل نہیں جس سے امتدادزدگی آلودہ ہے۔

اگر مسلم فکر کا شروع سے آخر تک کوئی مقولہ سنگِ بنیاد ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ تقسیم ناپذیری ہیکلِ وجود کا جوہری مقولہ ہے۔ چنانچہ اساسی مسلم وجدان میں خواہ اس نے فکر کے کتنے دور دیکھے ہوں، تقسیم ناپذیر جوہر فرد سے تقسیم ناآشنا آنِ حاضر و سیال تک اور غیر تقسیم پذیر حرکت کے تصور تک ارتقائے خیال سب اسی ایک اس کے اپنے جوہری مقولہ کا آئینہ ہیں اور اسی وجدان سے نسبتوں سے مرکب مکان کا نظریہ برگ و بار لاتا ہوا دکھائی پڑتا ہے۔ اس نظریہ کا صاف مطلب یہ ہے کہ مکان کچھ بھی ہو سکتا ہے مگر امتداد ہرگز نہیں۔ اس لیے مکان و کائنات خواہ کچھ ہی ہوں مگر وہ پریشان خواب کم از کم نہیں ہیں۔

ہم مبادیاتِ علم اور وجود کے ایک مبادی کے طور پر یوں بیان کر سکتے ہیں کہ امتدادی و معقول اور اس کی مسلسلت Continuum کا وصفِ ذات بلکہ جوہر فی نفسہٖ محض تقسیم پذیری ہے۔ لانہایت تقسیم پذیری، جبکہ تقسیم ناپذیری اور عدم تکسر ایسے مقولات ہیں جو وجودیاتی تسلسل کا ذاتی جوہر ہیں مگر مسلسلت یا تسلسل Continuum کی اصطلاح ہی ایسی ہے جس میں چاہیں یا نہ چاہیں امتداد کا پرتو نظر آتا ہے۔ اس لیے دائرۂ وجود و حقیقت میں مسلسلت کے بجائے اس کی ضد یعنی فکِ مسلسلت کی بات ہی جائز ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ مکان جس سے حقیقی عالم اور موجوداتِ اصلی کو مناسبت ہے، وہ تسلسل سے نہیں بلکہ عدمِ تسلسل سے عبارت ہے۔ سارا مکان عدمِ تسلسل یا فکِ مسلسلت کا تانا بانا ہے۔ ہر شے جو موجود ہے وہ مسلسلت کی وسعتوں میں عدمِ تسلسل پیدا کرتی ہے اور رخنہ ڈالتی ہے کیونکہ

موجود ہونے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس کو عینیتِ ذاتی حاصل ہے اور تقسیم ناپذیری اس کا آئینِ ذات ہے
ہست و بود کا تمام عالم اس طرح سے مفردات (فرد و افراد) کا محل ہے۔ امتداد میں یہ ہوتا نہیں کہ وہ
اس عالم کا سہارا بن سکے۔ چنانچہ اس عالم کو امتداد نہیں بلکہ اس کی ضد یعنی مکان درکار ہے جو اس کو
متشکل کرے۔ عالم اور اس کی اشیاء کے باہمی رابطوں کی وضع قطع ہی مکان ہے۔ ارتباطی نظریہ
حقیقتاً مکان کو ایک ایسے نظام کے طور پر متعارف کرواتا ہے جس کا تمام حال اور حال کے تمام بندھن اور
ڈورے عدم تسلسل پر استوار ہیں جیسا کہ خود یہ عالم کثرت اپنی ماہیت میں ہے۔ مکان بہرصورت
امتداد کی ضد اور اس سے ماورٰی ہے۔ مکان محلِ موجوداتِ حقیقی ہے اور امتداد موجوداتِ وہمی
کا عالم ہے۔

یہ بحث ناتمام رہے گی اگر ہم اس بات کو سمجھنے کی کوشش نہ کریں کہ کیونکر مسلم فکر اپنے ارتقاء
میں (یعنی کلاسیکی و نیو کلاسیکی منزلوں میں) جواہرِ فرد کے تصورات کو ساتھ لے کر نہ چل سکی۔ جیسا کہ ہم
نے پہلے گوش گذار کیا بادی النظر میں تو محسوس ہوتا ہے کہ شاید یہ تفکر ہیلانیت کے غلبہ کا شکار ہو گیا مگر
ایسا چنداں نہیں ہوا بلکہ اس کے پیشِ نظر اشاعرہ (اصحاب اجزائے لایتجزیٰ) اور معتزلہ (اصحاب طفرہ)
کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع تناظر اور مطالعۂ علمی رہے۔

یہ کلاسیکیت ہی ہے جس نے وجود کی درجہ بندیوں کا نظریہ اپنے افکار میں استعمال کیا۔ وجودِ ذہنی
اور وجودِ حقیقی کے درمیان خطِ فارق کھینچا۔ اس طرح اس نے اپنے تفکر میں خیالیت (آئیڈیالٹی) اور حقیقت
(ریآلٹی) کے امتیازات برتے۔ چنانچہ اس بنیادی درجہ بندی یا اصطفاف نے اس کے اجزائے لایتجزیٰ
کے بارے میں رویہ کو متعین کیا۔ اس نے اپنے رسالۂ علمی میں امتداد کے تصور کو بھی شامل کرنا مناسب سمجھا۔
یہ اس کی وسعتِ نظر کی دلیل ہے۔ اشاعرہ و معتزلہ کی نظر اتنی وسیع نہیں تھی۔ وہ یہ نہیں جانتے تھے
کہ جواہرِ فرد کے سوا ہر چیز کے انکار کی زد کہاں کہاں پڑتی ہے۔ اس کی مار میں تو بہت سے علوم آجاتے
ہیں بلکہ ان کی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔

کلاسیکی تفکر بہر نوع ایسے علوم کو تحفظ دینا چاہتا تھا جیسا کہ حساب، پیمائش، ہندسہ، مستویات و
مثلثات وغیرہ ہیں۔ وہ ان جیسے علوم کو ہر قسم کے ارتیاب و تشکیک سے پاک رکھنا چاہتا تھا۔ جیسا کہ ہم
نے اس سے پیشتر بیان کیا ہے کہ یہ تمام مقداری علوم (یا بہتر الفاظ میں اعدادی نظامات) ایسے پیکروں پر
مشتمل ہوتے ہیں جو اپنی اصل ماہیت میں تو وہمی یا خیالی ہوتے ہیں مگر اپنی ارادت (منشاء) میں معروضی
اور خارجی ہوتے ہیں۔ مثلث، مثال کے طور پر، ایک خیالی پیکر ہے مگر ہماری ذات سے باہر کی دنیا میں معلوم ہوتا

ہے ۔ اپنے نظم میں اس قسم کے علوم استخراجی تعبیرات پر مبنی ہوا کرتے ہیں ۔ اس کا بسیط ترین مقولہ وجود امتداد کی ہویت ہے ۔ چنانچہ اس امتداد میں کہ جو اپنی اصل میں وہمی و معروض خارجی ہے ۔ تمام مستویات مثلثات اور راسی تبیل کی شکلیں اسی کے ہم مرتبہ ہوتی ہیں ۔ اشاعرہ کا اجزائے لایتجزیٰ پر اصرار کہ ان اجزا کے سوا کچھ نہیں ، قدرتی طور پر ان تمام اشکال کو منہدم کر دیتا تھا ۔ چنانچہ ان کی وجود پسندی یا صرف حقیقت پسندی ان سارے مقداری علوم کے لیے موت کا پروانہ تھی جن کو ان کے منہاج کے سبب عقلی علوم کہا جاتا تھا کہ عقل چند متعارفات سے ان کے مختلف مسئلوں کو تعمیر کر کے ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کر دیتی ہے ۔

کلاسیکیت میں عام طور پر ان علوم کو "علوم تعلیمیہ" کہا جاتا تھا ۔ خود غزالی نے جو فلاسفہ سے زیادہ متکلمین کے سرخیل ہیں ، انہوں نے بھی اشاعریت زدہ روایتی متکلمین کو علوم تعلیمیہ و عقلیہ کے بارے میں میانہ روی کی تلقین کی ۔ انہوں نے واضح طور پر ان علوم کا اقرار کیا اور اس کے اثبات کو اپنے ہاں لازمی جگہ دی ۔

القصہ طویل فکری تعامل کے نتیجے میں جب کلاسیکیت میں مسلم فکر بلوغت کی منزلوں میں پہنچی تو اس میں ہمیں بدیہی طور پر مقولات کے ایک زمرے کی بجائے جو ابتدائی ادوار کا خاصہ تھا ، دو زمرے ملتے ہیں ۔ جن میں سے ایک کا تعلق تعلیمی علوم سے اور دوسرے کے تعلق وجودی علوم سے ہے ۔ اس ضمن میں یہ بات بصیرت افروز ہے کہ "شے" کلاسیکیت میں ایک وجودی تصور (یا مقولہ) ہے بلکہ جسم ایک تعلیمی تصور (یا مقولہ) ہے ۔ چنانچہ متکلمہ اور مفکرین کے ابن حزم اور فخر الدین رازی میں بھی طول طویل مباحث ملتے ہیں جو نقطہ ، خط ، ابعاد ، حجم وغیرہ پر جسم کی مختلف شکلوں کی حیثیت سے روشنی ڈالتے ہیں ۔ ان مباحث میں تمام تفکر اساسی مقولہ "امتداد" کے تابع ہے اور جسم مقولہ یا ہیکل امتداد کے مختلف تصورات مثلاً نقطہ ، خط ، سطح ، بُعد ، ابعاد اور زاویہ وغیرہ میں کاملاً تحویل ہو جاتا ہے ۔

اس بحث کو کچھ آگے بڑھاتے ہوئے اگر ہم جدید فلسفہ ریاضیات کی روشنی میں تامل کریں تو بڑی دُور رس اور دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں ۔ مثلاً یہی کہ بطور ابتدا ہم خواہ کہیں پہ کوئی نقطہ لگا دیں ، ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ وہ مزید تقسیم پذیر نہ ہو ۔ ہم اس امر کو پیش نظر رکھیں تو ہم کسی بھی نقطہ سے اپنی کسی تعمیر کا آغاز نہیں کر سکتے ۔ تب اس مشکل کا حل یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ہم مندرجہ ذیل انداز میں چلیں :

۱ ۔ نقطہ ایک ایسا ثابتہ ہے جو از خود تہی از امتداد ہے ۔ اس کا مطلب

یہ ہوا کہ اس کا تصور امتداد کی لانہایت تقسیم کی آخری حد ہے کہ اس کے افراز اور اثبات میں خود امتداد کا خیال ہی ساقط ہو گیا۔ چنانچہ نقطہ ایک ایسا معروضِ ذہن ہے جس میں خود امتداد کی بھی نفی ہے۔

۲۔ نقطہ کے بعد اب خط کی یہ تعریف ہے کہ یہ ایک سے زیادہ نقطوں کا ایک سیٹ (یا کِشت) ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس کِشت یا سیٹ میں یہ نقاط کس طرح کی یونین بالڑی میں ہیں۔ سو اس کا جواب ریاضیاتی مفکرین نے یہ دیا ہے کہ:

۳۔ کوئی ایسے دو نقاط نہیں ہوتے جن کے درمیان کوئی تیسرا نقطہ نہیں ہوتا۔

یہ آخر کا بیان ہی دراصل خط کی تعریف ہے۔ جدید ریاضیاتی منطق کے مطابق ایک ایسے سلسلے کو جس کے ہر دو نشانات کے درمیان میں ایک تیسرا نشان ہو مرتکز سلسلہ کہا جاتا ہے۔ ہر خط ایک مرتکز سلسلہ ہے۔ اسی بنا پر لانہایت تقسیم پذیر ہے۔ اس کے کوئی دو نقاط ایسے نہیں جن کے درمیان ایک تیسرا نقطہ نہیں اور یہ امر نہایت صحیح ہے۔ دیکھا جائے تو زینو کے استبعاد اس پر مشتمل ہیں۔

مندرجہ بالا بیانات (متعارفات) پر جو عمارت اٹھائی جائے گی، خواہ وہ کتنی ہی عظیم الشان ہو اور اس میں خواہ کتنی تشکیلیں نمودار ہوں سب کی سب صرف موضوعِ ذہن، وہمی یا خیالی ہوں گی۔ اس کی جملہ ساختیں سب کی سب ایک استخراجی (تحلیلی غیر تعمیری) نظام میں منسلک ہوں گی۔ گو کہ یہ ایک عالم خارجی معلوم ہوں گی مگر اپنی جملہ معروضیت و خارجیت کے باوجود حقیقت کے اعتبار سے خیالی یا وہمی ہوں گی۔ بہر حال یہ ایک عظیم الشان مسحور کن عالم ہے مگر ہے ذہنی عالم ہی۔ اس کی ہر ساخت اور شکل جسم یا جسم کا کوئی پہلو ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ عالم اجسام ہے جو اپنی گوناگوں شکلوں میں مذہبی تفکر کا موضوع ہے۔

اب یہ بات سمجھنی کچھ مشکل نہیں کہ ابن حزم نے ان کم فہموں کے خلاف کیوں طوفان اٹھایا جو باری تعالیٰ سے جسم منسوب کرتے تھے۔ جسمانی تصور آں باری کو محض وہمی اور خیالی بنا دیتا ہے حالانکہ صرف وہی سب سے بڑی ہمہ گیر اور ہمہ محیط حقیقت ہے۔ بہت سے دانشور جو ان باریکیوں تک نہیں پہنچ سکتے، خیال کرنے لگے کہ شاید جناب باری کا تصور مجردات کی قبیل سے ہے۔ وہ اس باریکی کو نہیں پا سکے کہ مسلم کلامیکیت

نے اگر جسمانیتِ باری کے تصور کو مسترد کیا تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ باری تعالیٰ کو مجردات کے زمرے میں شامل کرنا چاہتی تھی بلکہ اس کی وجہ اس کے حق الحقائق اور وجوداً حقیقی ہونے کا اقرار اور اذعان تھا۔ مسلم فکر نے اسی وجہ سے عقیدہ وجودِ باری سے جسمانیت اور اس کے لازمات کو خارج کیا۔

حقیقت اور وجود کے نقطۂ نظر سے اگر کائنات کی گرہ کشائی کی جائے تو موجوداتِ حقیقی کے بارے میں یہ کلیہ بدیہی معلوم ہوتا ہے اور اصولِ اوّلین ٹھہرتا ہے کہ کوئی شئے اسی حد تک موجودِ حقیقی ہے جس حد تک اس کا استقرار و قیام امتداد اور اس کے امتیازات یعنی نقاط و خطوط وغیرہ سے ماورئی ہو۔ شئے موجود "جسم"، "حجم" وغیرہ سے مرتفع اور ماورئی وجود رکھتی ہے۔

جب کوئی شئے ہمیں جسم کے طور پر نظر آتی ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہمارے ادراک نے اس کو مقولہ امتداد سے ملوکر کے ہمارے سامنے لاکھڑا کیا ہے اور بس۔ بلکہ تبھی تو وہ ہمیں دکھائی دیتی ہے۔ دکھائی دینا، سنائی دینا، مزہ دینا، سنگھائی دینا وغیرہ سب واقعات ہیں مگر یہ واقعات ہمارے واہمہ کے تسلسل میں واقع ہیں اور واہمہ کا خاصہ یہی ہے کہ وہ اشیاء کو امتدادی پیکروں میں تراشتا ہے البتہ واہمہ کی یہ صلاحیت بھی محدود ہے اس کا ذکر انشاءاللہ ہم علم ہندسہ کے ضمن میں کریں گے۔

جہاں تک خود وجودِ شئے کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے مستقر پر قیام پذیر ہے جو اس موضوعِ وہم یعنی امتداد کے دائرے سے باہر ہے۔ چنانچہ اس مستقر کا جو محل ہے، اس کی اپنی ساخت ہے اور وہ عالمِ امتداد سے مختلف ہے۔ یہاں اس سلسلت کا گزر ہرگز نہیں جو لانہایت تقسیم در تقسیم کی داب میں ہے۔ یہی محلِ موجوداتِ حقیقی مکان ہے۔

اشیائے موجود ایسی حقیقتیں ہیں جن میں سے ہر ایک کا اپنا اصولِ تحفظِ عینیت ہے اور ان میں ہر قسم کی تقسیم و تخریب کے خلاف مزاحمت پائی جاتی ہے۔ اس لیے وجودیاتی علوم کے مقولاتِ خصوصیہ میں قوت، توانائی، گرفت، گریز اور اسی قبیل کے تصورات اساساً شامل ہوتے ہیں ــــ اگر موجوداتِ حقیقی کو ایک عمومی اسم "توانائی" کے زیرِ عنوان رکھا جائے تو غالباً غلط نہ ہوگا۔ توانائی کی یہ اصطلاح تمام اشیاء موجود مثلاً ایٹم سے لے کر حیوان اور انسان سب کو محیط ہے۔ اس میں اندیکھی مخلوق بھی آجاتی ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مفروض مکان (مکانِ حقیقی) ان ہی توانائیوں کے باہمی رشتوں پہ مشتمل ہوتا ہے لیکن جب کوئی اس عالمِ موجودات کو علماً اس طرح مرتب و منظم (بطور معلومات) کرنا چاہتا

ہے کہ علومِ تعلیمیہ کے اختراعات اس پر صادق آئیں تو یہ ایک حد تک ممکن ہے۔ سائنسی علوم میں ایسا ہوتا بھی ہے۔ یہ جس حد تک ممکن ہے، عالمِ وجود اسی حد تک عالمِ خیال کے تابع (صرف علمی طور پر) آجاتا ہے۔ یہ بیان سائنسی علوم کے حدود کو اجمالاً واضح کرتا ہے۔ وجودیات کی اپنی منطق 'جدلیت' 'عمل' وغیرہ ہیں جو اس سے متاثر نہیں ہوتے۔ عالمِ طبعی کی وجودیاتی منطق کو گرفت میں لانے کے لیے جدید طبیعیات (جوہری طبیعیات) اور اضافیتی فلکیات نے ایسی ریاضیاتی مساوات کا سہارا لیا ہے جس کے سامنے ہمارا تمام توہم عاجز آجاتا ہے۔ ان کا کوئی خیالی پیکر تراشا نہیں جاسکتا۔ کائنات اپنی حقیقت اور بیان میں ماوراء خیال و تمثال ہو چکی ہے۔ اس لیے امتدادیت بحیثیت ایک تعلیمی اور علمی اجراء کار رفتہ ہو چکی ہے۔ یہ واہمہ کا معروضی تحقق جواب نو بنو انکشافاتِ جدیدہ کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی۔

یہ بات بھلانے کے قابل نہیں ہے کہ مسلم کلاسیکیت نے عالم موجودات کو عالم امتداد کے ذریعے نہیں بلکہ اس سے ماورائی تصورِ مکان کے ذریعے یافت کیا اور مکان کی حقیقت بیان کرنے کے لیے اس نے "فی" کے تصور کا سہارا لیا۔ ہر شئے جو موجود ہے، وہ دوسری موجود اشیاء کے ساتھ موجود ہے اور یہ جملہ حقائق کا سب سے اساسی بیان ہے یعنی وہ شئے دوسری اشیاء کے ساتھ موجود ہے یا ان سے گھری ہوئی ہے۔ ان تمام اشیاء اور خود اس شئے کے درمیان جو رشتہ ہے، اس کو اس شعور نے "فی" کے ذریعہ یافت کیا ہے۔ یہ "فی" جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا مکانِ حقیقی کے تصور کا مبادی اور اس کا بابِ داخلہ ہے۔

ارسطاطالیسی مکان ایک ظرف ہونے کی وجہ سے اشیائے موجود سے منطقی تقدیم رکھتا ہے پہلے ظرف ہے پھر مظروف (یہ تقدیم تاریخی نہ سہی منطقی ضرور ہے)۔ یہ ارسطاطالیسی مکان اصل میں خود امتداد ہی کا تصور ہے اس سے زیادہ نہیں اور اس کی وجہ صرف اتنی ہے کہ ہمارا توہم تمام موجودات کو امتداد ہی میں دیکھتا ہے۔ اس بات کو فلسفۂ مغرب میں کانٹ نے بہت وضاحت سے پا لیا تھا اس لیے انھوں نے اس کو ادراک کی صورت کہا اور چونکہ ان کا تصورِ مکان استاد ارسطو ہی کے تصورِ مکان کا رہینِ منت تھا، سو فی صد، اس لیے وہ مکان کو صورتِ ادراک یا شعور کی شکل قرار دینے پر مصر ہوئے۔ . . . .

"تنقیدِ عقلِ محض" جیسی تاریخ ساز تصنیف میں انھوں نے زمان و مکان دونوں کو اس طرح پورے طور پر ہمارے اپنے شعور کی صورتوں میں تحویل کر کے امرِ وہمی معروضی بنا دیا مگر دیکھی جائے تو ان کی ساری کاوش صرف امتداد کو شعور کی ایک شکل قرار دینے میں کامیاب ہوئی۔

کلاسیکی مسلم شعور سے جو انقلاب آفریں بات بر آمد ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ مکان خیالی امر نہیں

ہے۔ استاد ارسطو کے ظرف و مظروف کی تشبیہ اس پہ صادق نہیں آتی اور نہ ہی وہ موضوعِ (یعنی معروضِ علم) دائم ہے۔

"فی" جو مکان کی ماہیت کا معاملہ ہے، اس سے قبل (منطقی طور پہ) اشیاء کا ہونا ضروری ہے چنانچہ کوئی سا بھی مکان ظرف نہیں ہوتا اور نہ اشیاء مظروف ہوتی ہیں، اس لیے کہ وہ اشیاء کے درمیان ایک مخصوص نسبت ہے۔

ممکن ہے ارسطالیسی مکان کی اس طرح تعبیر کی جائے کہ اصل میں وہ شے کا ماحول ہے لیکن حقیقتِ مکان میں اس تعبیر کی گنجائش نہیں۔ اس لیے کہ نہ تو مکان ماحول ہے اور نہ ہی شے ہے جو اس ماحول میں موجود ہے بلکہ شے موجود اور اس کے ماحول میں جو مخصوص ربط یا تماس ہے وہ مکان ہے اور اسی نسبت کو "فی" کہتے ہیں۔ اس طرح سے فی کی اپنی وجودیاتی ساخت اشیائے حقیقی کی وجودیاتی ساخت کے متناسب ہوتی ہے۔

یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ اشیائے حقیقی کا آئینِ وجود ہر پھیلاؤ میں رکاوٹ، ہر مسلسلت میں فکِ مسلسلت اور ہر تقسیم در تقسیم کی مزاحمت ہے۔ اسی لیے مکان انفکاکِ مسلسلت اور شکستِ انقسام کا نظام ہے جو بہر صورت استدادی معروضیت اور اس کی غیر حقیقی (تخیلی) خارجیت سے اپنے آئینِ ہست و بود میں ارفع ہے۔

"فی" کے اس مقولہ کے ذریعے سے جس سے اس نے مکان کا استحضار کرنے کی کوشش کی، سچ پوچھیے تو مسلم شعور نے اس ہمالیائی رکاوٹ کو ہٹانے کی کوشش کی جو وجودیاتی علوم کے ارتقاء کی راہ میں حائل تھی۔ اس سے پیشتر معتبر علم تو نقاط، خطوط، سطحیات اور مجسمات وغیرہ ہی پر مشتمل تھا۔ علم فطرت بھی علومِ تعلیمیہ کے طلسمات میں قید تھا مگر ماہیتِ مکان کے بارے میں انقلابی تصور نے ان استدادی تصورات سے گزر کر وجود کے اہم مقولات مثلاً "شیئیت"، "تعقل"، "علل و دلائل"، "تعامل" کے لیے راہ ہموار کی اور جو کچھ علومِ فطرت (خواہ وہ جمادات سے متعلق ہوں یا حیوانات سے) میں اضافہ ہوا وہ اسی قسم کے تصورات کے ذریعے ہوا۔ علومِ تعلیمیہ کے لیے معروض کا لا نہایت تقسیم ہونا ضروری ہے جبکہ ہر موجود کا دستورِ وجود یہ ہے کہ اس میں تقسیم اور کسر کے عمل کا منتہی ہونا ضروری ہے۔ جس حد تک کوئی شے حقیقی ہے اس حد تک کسر اور تقسیم نہایت پذیر ہے۔ اس لیے کہ یہ ذاتاً قوت اور توانائی ہے جو مزاحمِ تقسیم اور کسر ہے۔

اشیاء کی کثرت کے درمیان ہر شے موجود ہے جو اپنی ذات میں قوت و توانائی ہے، ایک تخلیہ

ہے، ایک ایسا حرم جس میں کوئی اور داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے مکانی رشتے تخلیوں کے درمیان رشتے ہیں۔ غور سے دیکھا جائے تو "تخلیہ" کے تصور کے دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو اس میں کسی موجود شے کی ذاتیت، اس کی توانائی اور عینیت کا اعتراف پایا جاتا ہے تو دوسری طرف اس کا اثبات بھی ہے کہ دوسرے تخلیے یعنی اشیاء اور موجودات اس سے باہر موجود ہیں۔ اگر ہر موجود کی زبان ہوتی تو وہ "انا الحق" ہی کہتا۔

منصور حلاج کا "انا الحق" کوئی نعرۂ مستانہ نہ تھا کہ انائے مطلق میں جذب ہو کر وہ تماشائے عالم ہوا بلکہ سیدھا سادا یہ اساسی وجدیاتی وجدان ہے۔ یہ اس خلوتِ ذات کا اظہار ہے جو ہر دوسری ذات اور شے سے باہر موجود ہے۔ اس خلوت میں کسی اور کا گزر نہیں۔ یہ ہر شے سے باہر اور ہر شے اس سے باہر ہے۔ اگر ایٹم (پرمانو، جوہر طبعی) میں بھی نطق ہوتا تو ہر ایٹم "انا الحق" ہی کہتا۔ ہر دوسرے ایٹم سے اس کا وجود منفرد ہے، یہی اس کی "خلوت" ہے۔

تخلیۂ ذات کے اس ادراک کا کسی بڑی سابقہ تہذیب میں اعتراف و اثبات نظر نہیں آتا، خواہ اس کا سرچشمہ دانشِ یونان ہو یا رومی ورثہ، ویدک حکمت ہو یا مجوسی دانائی اور یا بودھی گیان ہو۔ اس لیے کہ اپنے ہر رنگ میں وہ امتیاز نا آشنا اور بے کیف مسلسلت محض کے کلچر تھے۔ تخلیہ کے احساس ہی کو زری سطحیت سمجھا گیا یعنی تسلسل کے بحرِ بے کنار پر بے بود موجہ یا بے حقیقت بلبلہ۔ سب حقیقت کا ایک ایسا ہمہ گیر پھیلاؤ ہے یا ہمہ یت ہیں جس میں نقاط و خطوط محض نشان و علامات ہیں۔ اور تمام امتیاز و تمیز اصلاً بے وقعت ہیں اور ہر شے جو دکھائی دیتی ہے، محض تقسیم در تقسیم ہے جس سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ان ثقافتوں سے تخلیۂ ذات اور مکان جیسے حقائق کا ادراک نشاۃ پذیر ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ایک غیر محدود مسلسلت یا لا متمائز، غیر مفرقہ اور بے تعین ہوئیت کے سوا ان میں کوئی حقیقی نہیں ٹھہر سکتا تھا۔ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ مختلف نام (علامات یا اسما) ہیں جو اگیان (جہل) کی وجہ سے اشیائے موجود معلوم ہوتے ہیں یا بودھی دویا کے مطابق اگیان کے سبب خواہشات کی نمود ان کو ان خواہشات کے معروض کا روپ دیتی ہے۔ خواہشات سے نجات پا کر اس اگیان اور اس کے سراب سے نجات مل جاتی ہے۔

یہ صرف اور صرف اساسی اسلامی وجدان ہے جو تنزیہ ذات کے عقیدے سے پیدا ہوا ہے

سبحانہٗ و تعالیٰ عما یشرکون۔

چنانچہ وہ وجدان تمام عالم ارواح کا اس طرح ادراک کرتا ہے کہ ہر شے دوسری سے منزہ ہے

اور ہر شے اپنے "تخلیہ ذات" میں ہے۔ نیز، تنزیہ باری تعالیٰ کے وجدان سے ماسوائے جناب باری کی تنزیہ بھی ثابت ہوتی ہے۔ ہر شے کا یہ تنزیہ اس کے ہونے کا ناگزیر خاصہ ہے مگر اس کے اپنے آپ میں ہونے ہی کو تخلیہ ذات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس تخلیہ میں کسی اور کی شرکت حرام ہے اس لیے ہر تخلیہ، تخلیہ حریم ہے۔ صرف اس اساسی وجدان ہی سے حقیقتِ مکان کا ادراک ممکن ہو سکتا ہے۔ مکان اپنی ماہیت میں "تخلیاتِ حریم" کا نظم ہے اور وہ ان تخلیات کی باہمی نسبتوں پر مشتمل ہے۔

مسلم کلاسیکی تفکر کے "فی" کے تصور میں تنزیہ کا ہونا مضمر ہے۔ شے اور ماحولِ شے دونوں ایک دوسرے سے ماورا اور تنزیہ میں ہیں۔ یہ اس لیے ہے کہ کلاسیکی شعور کی تہ میں اساسی اسلامی عقیدہ وجداناً جاری و ساری تھا، خواہ اس پر کتنی ہی پرتیں مجوسی و یونانی افکار کی جم گئی ہوں۔ عین القضا ابو المعالی ہمدانی کا یہ قول کہ:

"راہِ حقیقت کا کوئی سالک کیونکر ابطالِ مکان کا مرتکب ہو سکتا ہے
جبکہ مکان کی مرادات (مفہومات) میں "خلو" شامل ہے"[۲۲]

یہ بات ایسی ہے کہ جیلانیت کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ اس کو محسوس کر سکے اور روحِ مجوسی (یعنی قبل اسلام مذہب و شعور عجم) کے گمان سے بھی یہ دور تھی، صرف ثقافتِ اسلام میں ایسا قول ممکن تھا اس لیے کہ مرورِ ایام سے اس پر کتنی ہی گرد جم چکی ہو اور کتنی ہی اجنبی اجنبی ثقافتوں کی تہیں اس پر جم چکی ہوں، کہیں نہ کہیں سے ابتدائیاتِ اسلام ہی سے اس قسم کے قول کا سوتا پھوٹتا نظر آتا ہے۔ یہ تہذیبِ اسلام ہی تھی جو اس تصور کو مستردکر سکتی تھی کہ ورائے شعور تاریک انجذاب (یا ہویت) تمام تفریق میں اصلِ حقیقت ہے۔ یہ ایک ایسی منفرد تہذیب ہے جو اپنے تصورات کو عدم مسلمات اور انفکاک ناپذیری پر استوار کر سکتی تھی۔ اس کا شعور خواہ کتنا ہی سابقہ تہذیبوں کے علمی ذرائع اور ان کی چمک دمک سے دھندلا گیا ہو، حقیقت کے ادراک میں "خلوات" تک پہنچ سکتا تھا یعنی "خلوت" کے امر حریم۔ جس کا منبع اصل الاصول تنزیہ کا وجدان ہے۔ ورنہ "خلا" کے تصور کا سراغ دیما قریطس میں بھی ملتا ہے اور چاہیں تو اس کو بودھی ذراتیت میں بھی ڈھونڈا جاسکتا ہے۔

یہ خیال کہ ہماری کائنات ننھے ننھے ذروں سے بنی ہے، ابتدائی ترین عالمگیر خیالات میں سے ایک ہے مگر اس خیال کی تشریح اور مفہوم ہر تہذیب میں دوسری سے مختلف ہے۔ اشاعرہ کے اجزائے لاتیجزیٰ کا پورا خاکہ اور ہے، دیما قریطس کا اور، اور بودھی ذراتیت ان دونوں سے بالکل مختلف۔ یہ نادانی کی بات ہوگی کہ ان کو محض لفظی اشتراک کے سبب ایک دوسرے کے مثل یا نقل سمجھا جائے۔

مسلم تہذیب میں خلا کا تصور خالصتاً تنزیہ کے تصور سے ناشی ہے یا اس کے ذریعے سے مفہوم پذیر ہوتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہونے کے معنی ہیں، تنزیہ میں ہونا اور یہ تنزیہ ہی اس ہویت ذات کا تخلیہ ہے یا ایسا احاطہ ہے جس میں کسی اور کا گزر نہیں۔ دیما قریطس کے ایٹموں کے درمیان جو خلا ہے، وہ محض امتداد ہی کی ایک مثال ہے، اس سے زیادہ نہیں۔

جو جتنا حقیقتاً موجود ہے، اتنا ہی قوت کے ساتھ وہ خلوتِ محضہ ہے جس میں ماسوی کا گزر نہیں۔ اس میں دراندازی ہر دوسرے پر حرام ہے۔ یہی امر اصلِ ہست و بود ہے۔ چنانچہ اس تہذیب کو ہی یہ سزاوار تھا کہ وہ کثرتِ وجود و موجودات اور ان کے لیے موزوں زمان و مکان کا شعور کر سکے۔ اس لیے کہ اس کی اساس تنزیہ باری تعالیٰ ہے۔ اس تنزیہ سے ہر شے کی تنزیہ بھی ثابت ہے۔

اسلامی وجدان کی منفرد خصوصیت یہ ہے کہ تنزیہ باری سے ہر شے کی تنزیہ اس کا تکمیلی ضابطہ ہوتی ہے۔ بہت سی ایسی تہذیبیں جو تنزیہ باری کے اعتراف پر مجبور ہوئیں، اس کے ذریعے سے دوسری اشیا دیا ماسوی کی تنزیہ تک نہ پہنچ سکیں۔ انہوں نے اس تنزیہ کے جواب میں ماسوی کے لیے تشبیہ کا اصول استعمال کیا چنانچہ باری تعالیٰ کی تنزیہ خالص نہ رہ سکی بلکہ ان کو جملہ حقیقت کچھ اس طرح نظر آئی کہ آں جناب باری ہر شے سے تشبیہ میں ہے یعنی اس میں سرایت کیے ہوئے ہے اور پھر تمام اشیا اور ہر شے سے ماوری بھی ہے اس لیے آں جناب باری تعالیٰ کچھ تو تنزیہ میں اور کچھ تشبیہ میں ہے۔ یہ ایک استدادی تصور ہے جس میں ایک طرف تنزیہ باری کی نفی ہوتی ہے تو دوسری طرف اشیا کے کثرت کی محض نمود بے بود ہونے کی توثیق بھی ہوتی ہے۔

وجدان اسلام کے مطابق باری تعالیٰ تنزیہ میں ہے اور جو کچھ موجود ہے وہ اس کے اندر شریک نہیں ہے۔ سو جو کچھ ہے وہ بھی تنزیہ میں ہے۔ اس طرح سے تنزیہ، اگر وہ حقیقتاً تنزیہ ہے تو اس کا جواب خود تنزیہ ہے، تشبیہ نہیں۔

کوئی تشبیہی تصور مکان کی وضاحت نہیں کر سکتا نہ اس کی ماہیت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ مکان تنزیہات کا ہمہ کثرت نظام ہے۔ اس کثرت کا ہر رکن ذاتاً "منزہ" ہے۔ یہ منزہ ہونا ہی اس کی خلوتِ ذاتی کا ثبوت ہے جو کسی اور کی سریانیت کا راستہ روکتی ہے۔

اب ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ تنزیہ اور ماوریٰ احاسی اسلامی وجدان کے ایسے بنیادی ترین وجودیاتی مقولے ہیں جو مفہوماً ایک دوسرے سے ممیز ہیں۔ تنزیہ کا مفہوم کسی شے کے وجودِ ذات کو ظاہر کرتا ہے اور ماوریٰ کا مفہوم دوسری اشیا سے اس کے رشتے کو واضح کرتا ہے ـــ

ماہیتِ مکان میں تنزیہ ہر انفکاک ناپذیر ذات کی طرف اور ماورائیت انفکاک ناپذیر ذوات (یا موجودات) کے ایک دوسرے سے رشتوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ہیئیتِ مکان کے یہ دونوں ناگزیر پہلو ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک پہلو بھی نگاہوں سے اوجھل ہو جائے تو مکان کا ادراک حبوط کر جاتا ہے، نیچے گر کر کچھ اور ہو جاتا ہے۔ اکثر تہذیبوں میں مکان کے حبوط شدہ تصورات ہی کا چلن رہا ہے اور عام طور پر وہ گر کر امتدادیت ہی کا شکار ہوئے ہیں۔

مکانِ حقیقی کا استحضار اساسی اسلامی فرقان کی اس منطق کے ذریعے ہی ممکن ہے جس کے مطابق اگر الف، ب سے تنزیہ میں ہے تو ب بھی الف سے تنزیہ میں ہے اور اسی طرح اگر الف، ب سے ماوری ہے تو ب بھی الف سے ماوری ہے

امتداد کے نقاط بھی ایک دوسرے سے ماوری ہوتے ہیں مگر ان کی یہ ماورائیت اپنی نوعیت میں بالکل ہی خاص ہے۔ وہ اس لیے کہ اس میں اگر الف، ب سے ماوری ہے تو ان کے درمیان ج ایک اور نقطہ ہوگا۔ پھر اسی طرح الف اور ج کے درمیان د اور ج اور ب کے درمیان ہ ایک ایک اور نقطہ ہوگا۔ غرض یہ سلسلہ لانہایت تک پھیلتا جائے گا اور یہ ظاہری ماورائیت اس طرح سے استحالہ کا شکار ہوتی چلی جائے گی۔

اس طرح سے ہم نے امتداد کے نقاط اور مکان کے مقامات کا حقیقی فرق واضح کیا ہے۔ مکان کا یہ قانون ہی نہیں ہے کہ اگر الف اور ب دو مقامات یکے بعد دیگرے ہوں تو ان کے درمیان پھر کوئی تیسرا مقام ہو۔ وہ ایک دوسرے سے بلاواسطہ ماوری ہیں۔ ان کے درمیان کچھ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی ذاتی حد بندی (تحلیہ) ہوتی ہے جو ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے۔ اسی امر کو فصل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دونوں مقامات کے درمیان براہِ راست فصل ہوتا ہے۔ اگر الف اور ب کے درمیان فصل کے بجائے مقامات در مقامات آتے چلے جائیں تو پھر یہ سب کچھ مسلسلِ تفریق ناآشنا میں تحویل ہو جاتا ہے جو مکان کی نہیں امتداد کی دلیل ہے۔ جبکہ مکانِ حقیقی کی نوعیت یہ ہے کہ اس میں ایک مقام اور اس کے بعد کے یا پہلے کے مقام کے درمیان صرف اور صرف فصل پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک روک، ایک ناقابلِ عبور و مردود فرق و امتیاز گویا

بینھما برزخ لا یبغیان

صرف اشیائے حقیقی ہی اس طرح سے ایک دوسرے سے ممتاز ہیں کہ ان کے درمیان روک ہے، فصل ہے مگر نہ صرف یہ ایک دوسرے سے فصل میں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے وصل یعنی ربط

بیں بھی ہیں۔ ربط یا وصل کا حقیقی ہونا بھی اسی لیے ممکن ہوا کہ فصل یا روک یا برزخ جو کچھ بھی کہیں، وہ حقیقی ہے۔

امتداد میں یہ بات کہاں ممکن ہے!

مکان کی ساخت کا منطقی تقاضہ یہ ہے کہ ہر شے اور اس کے ماحول کے درمیان جو نسبت ہے، اس میں کوئی اور شے موجود نہیں ہو سکتی۔ یہ نسبت جو فصل اور وصل پہ مشتمل ہوتی ہے، براہِ راست اور ناقابلِ تحلیل ہے۔ اسی لیے ارسطو کے امتدادی ظرف کے تصور میں شے اور ماحولِ شے کا فرق قائم کرنے کی گنجائش نہیں پیدا کی جا سکتی۔ اس میں تو شے اور ماحول کے درمیان ناگزیر طور پہ تیسری شے ہوگی اور یہ سلسلہ ناختم پذیر ہوگا۔ امتداد اور امتدادی ظرف کا یہی خاصہ ہے۔ چنانچہ مکان کے تصور سے ہی شے اور ماحول کا فرق قائم ہو جاتا ہے جس میں شے اور ماحول تحویل میں آئے بغیر براہِ راست ایک دوسرے سے تماس میں ہوتے ہیں اور یہ تماس فصل اور وصل سے مرکب ہوتا ہے۔

فصل اور وصل کی یہ ترکیب کوئی خالی خولی صوری اصول نہیں ہے بلکہ خود اشیاء موجود کی طرح ٹھوس یا زندہ متحرک حقیقت ہوتی ہے، اس ترکیب کو اسی لیے "تعامل" کہا جا سکتا ہے۔ اس طرح سے ہر عالم کی مناسبت سے اس کا مکانِ مقرون موجود ہے، مثلاً طبعی تعاملات کا عالم کہ اس کا مکانِ مقرون طبعی تعاملات پر مشتمل ہے جیسا کہ جوہری اور زیر جوہری عالم ہے اور پھر اس کا بالائے جوہری عالم ہے۔ اسی طرح کیمیائی تعاملات کا عالم ہے جو مختلف عناصر کے جواہر اور ان کے سالموں (جو دراصل ان کے مختلف تعداد و تناسب میں جوہروں کے وفاق سے وجود پذیر ہوتا ہے) کا عالم ہے۔ اس کا اپنا مکان ہے جس میں تمام روابط، فصل اور وصل، کیمیائی تعاملات پر مشتمل ہوتے ہیں اور مکان کی ہیئتِ قائمہ قرار پاتے ہیں۔ اسی طرح عالمِ معاشرت ہے جس کا تمام وجود اس کے اپنے مکان میں ہے۔ یہ مکان تمام معاشرتی روابط یعنی وصل و فصلِ افراد پر مشتمل ہے۔ سب سے بالا الوہی عالم ہے جس کا مکان، مکانِ الٰہی کہلاتا ہے اور اس میں تمام موجودات جنابِ باری سے بلاواسطہ، براہِ راست، ان میں سے ہر ایک اس جناب سے ماوری، منزہ مگر مربوط ہے۔

تاہم ان مختصر سے اشاروں کے بعد اب ہم اس اہم نکتہ کی طرف لوٹتے ہیں کہ دراصل ہمیں ہر موجود اور اس کے ماحول، اور نتیجتاً اس کے مکان کا علم و ادراک صرف تھوڑا تھوڑا ہے۔

کسی ایک منفرد شے کو لیا جائے۔ ہم اس کے تمام ماحول کا احاطہ اصلاً نہیں کر پاتے اور اس ماحول سے اس کے تماس کے تمام پہلوؤں سے آگاہی بھی کماحقہٗ حاصل نہیں کر سکتے۔ جہاں تک ہمارے

واہمہ اور متخیلہ کا تعلق ہے، سو اس کی کیفیت یہ ہے کہ وہ عام طور پر تین پہلوؤں یا جہتوں کو ہی مستحضر کر سکتا ہے اور زیادہ سے زیادہ چار جہتوں اور پہلوؤں کو۔ ہم عرفِ عام میں ان جہتوں کو طول، عرض اور بلندی کہتے ہیں مگر ہمیں مکان کے استحضار میں طول، بلندی اور عرض کے تصورات سے بلند ہونا پڑے گا اور اس کی بجائے "بعد" کے تصور کو امتدادی تخیل سے مجرد کر کے استعمال کرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ ہمارا متخیلہ یا واہمہ ہمیں زیادہ سے زیادہ سہ ابعادی مکان یا چہار ابعادی مکان سے روشناس کرواتا ہے۔ ہمیں اس کی قید سے نکلنا ہے۔

سہ ابعادی مکان میں ہر مقام کا تعین سہ بعدوں سے ہوتا ہے۔ مقام کی تعریف یہ ہے کہ یہ کسی شے اور اس کے ماحول کا تماس ہے اور اس مکان کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمام مقامات تین پہلوؤں، بعدوں یا جہتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہر مقام کے تعین میں تین بعدوں کا ہونا ناگزیر ہے۔

مثلاً انسانی معاشرے میں ایک تجریدشدہ مکان صرف اور صرف ماں باپ اور اولاد پر مشتمل اس طرح قائم ہوتا ہے کہ ماں اور باپ کا آپس کا (سماجی) تعامل، ماں کا اولاد کے ساتھ تعامل اور باپ کا اولاد کے ساتھ تعامل۔ اس طرح سے ہر فرد کے ذاتی حیز یا مقام کا تعین تین بعدوں کے ذریعے ہوگا۔ اس مکان میں جملہ مقامات جو افراد کی تعداد کے مساوی ہوں گے سہ ابعادی تعین کا مظہر ہوں گے۔ اس مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر بُعد ایک تعاملِ خاص کو ظاہر کرتا ہے۔

جس مقام کا تعین صرف ایک بعد سے ہی ہوتا ہے جیسا کہ اس قول میں مضمر ہے کہ تمام افرادِ انسانی ایک دوسرے کے برابر ہیں، وہ صرف یک جہتی مکان ہے۔ جتنے زیادہ بعد ہوں گے اتنی ہی زیادہ وسعتِ عمل (تعامل) کا اس سے اظہار ہوگا۔ جو ذات جتنی زیادہ عظیم ہوگی اتنی ہی جہتیں اس پر کھلی ہوئی ہوں گی اور اتنے ہی زیادہ پہلوؤں پر مشتمل اس کا مکان ہوگا۔

کوئی نہیں جانتا کہ ایک فردِ انسانی کا حقیقی ماحول کیا ہے؟ اور اس میں کتنی جہتیں اور بعد ہیں۔ ہم صرف اپنی ضرورتوں کے تحت چند جہتوں کا احساس رکھتے ہیں اور ان جہتوں پر مشتمل اس کے مکان بنا لیتے ہیں۔ اس قسم کا مکان ایک تجریدی ہے جو اس کے اصل مکان کے بہت زیادہ سادے سے استحضار پر مشتمل ہوتا ہے۔

دراصل تمام اشیائے عالم کا اور ان کے مکان کا یہی حال ہے۔ جو تعامل ہمیں زیرِ جوہر (سب نیوکلیر) سطح پر دکھائی دیتا ہے اور جس کی ہم کچھ نہ کچھ شکلیں بھی بنا لیتے ہیں ابھی تو وہ ہمیں

مثلِ موج محسوس ہوتا ہے اور کبھی مثلِ ذرّہ ، تو ہو سکتا ہے کہ جس محل (مکان) میں ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے وہ کہیں زیادہ ابعاد والے مکان کی ایک تجرید ہو جس میں تعاملات کی تعداد ، رخ اور نوعیت ان سے تعداد میں زیادہ ہوں جن کو اب تک ہم شمار کرنے کے قابل ہوئے ہیں ۔ ہو سکتا ہے کہ یہ سب جوہری عالم حقیقتاً آٹھ یا دس بلکہ ان سے بھی کہیں زیادہ ابعاد پر مشتمل تعاملات کا محض ایک مجرد سہ یا چہار ابعادی نظارہ ہو یا ہمارے علم کا میدان و معروض ہو ۔ اسرارِ کائنات کی ابھی ہم دہلیز پر ہیں ۔ اس کے بہت سے رخوں کا ابھی پتہ نہیں ۔

حادثہ ساعت (الساعت) جس کو بہت بڑی حقیقت یعنی الحاقہ کہا گیا ہے ، اس کے تذکرے میں ہے :

یحمل عرش ربك فوقهم یومئذٍ ثمانیه

"تیرے رب کا عرش اس دن آٹھ اٹھائے ہوں گے"۔

(الحاقہ : ۱۷)

یہ آٹھ کیا ہیں ؟

مفسرین نے تختِ شاہی کی تمثیل سامنے رکھ کر یہ سوچا کہ گویا وہ آٹھ فرشتے ہوں گے جو عرش کو اٹھائے ہوئے ہوں گے مگر خود آیت شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ آٹھ اٹھائے ہوں گے ۔ اس میں فرشتوں کا ذکر نہیں ہے ۔ اس لیے ہم یہ گمان کرنے میں شاید حق بجانب ہوں کہ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ الساعت کا واقعہ عظیمہ (الحاقہ) جب بھی وقوع پذیر ہوگا وہ آٹھ ابعادی واقعہ ہوگا اور غالباً ہم خود اس کے شاہد ہوں گے ۔

اب ہمارے سامنے مشہور سہ ابعادی واقعات ہیں یا خواہ کتنے ہی ابعادی واقعات ہوں ، وہ سہ ابعادی نظر آتے ہیں لیکن اس وقوعۂ عظیمہ کو ہم خود آٹھ ابعادوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا ہوا دیکھیں گے اور اس کو محیط عرشِ الٰہی ہوگا ۔ اس عرشِ کریم کے بارے میں کسی دوسری آیت شریف میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ عرش (کبھی) پانی پر تھا جو اس کا ثبوت ہے کہ حیات پانی پر نمودار ہوئی کیونکہ اسی آیت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ :

"تاکہ تم کو اس (بات) میں مبتلا کرے (یا بلا میں ڈالے اور دیکھے ، تم کیسے کام کرتے ہو"۔

بہرحال جب واقعہ الساعت رونما ہوگا تو عرشِ الٰہی اس پر ہوگا اور اس کو آٹھ ابعاد اٹھائے

ہوں گے جبکہ آج ہم واقعات کو طبعاً تین یا چار ابعاد میں حادث ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

تین بعدوں کی تو ہم تمثیلیں بنا لیتے ہیں۔ ہماری یہ تمثیلیں اقلیدس کے مطابق ہوتی ہیں۔ جب تک انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات محسوس سہ ابعادی ہے تو اقلیدس کے علم ہندسہ کو قطعی حقیقی علم کا درجہ حاصل رہا کہ اس میں شک کی گنجائش نہ تھی اور یہ علم ہندسہ بنیادی طور پر امتداد کے معروض (خواہ اس کو خیالی کہا جائے یا حقیقی) عالم سے وابستہ تھا۔ علم ہندسہ کو مکان کی سائنس بھی کہا جاتا تھا مگر ہوا یہ کہ غیر سہ ابعادی عالم کی ایسی شکلیں سامنے آئیں جو واہمہ کا معروض نہیں بن سکتی تھیں۔ اس لیے ان کی تمثیل بھی مشکل سے بن سکتی تھی۔ دو ابعادی صفحۂ قرطاس پر مختلف زاویوں کی تکنیک کی مدد سے جیسا کہ ہم اقلیدسی سہ ابعادی اشکال کو پیش کر سکتے ہیں، ان کی پیش کش ناممکن ہو گئی۔ ہم اس بیان سے غیر اقلیدسی علوم ہندسہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ان علوم سے اس بات کا قطعی ثبوت مل جاتا ہے کہ اگر عالمِ طبعی کا مکان سہ ابعادی ہے تو اقلیدسی ہندسہ صرف ایک خیالی مکان کی مختلف شکلیں مرتب و مدوّن کرتا ہے۔ عالمِ طبعی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں، یہ قطعی دوسرا مسئلہ ہے۔ صدیوں تک تو یہ گمان بھی نہیں تھا کہ ان اقلیدسی شکلوں کے علاوہ اور بھی سہ ابعادی شکلیں ممکن ہیں جبکہ آج کم از کم ۰۰ اد قسم کے علم ہندسہ موجود ہیں۔ اس ارتقاء میں کلاسیکی اور مابعد کلاسیکی مسلم ریاضیاتی تفکر نے اہم حصہ لیا ہے۔ ہم بہت مختصر سے اس مسئلہ کو بیان کریں گے کہ کس طرح غیر اقلیدسی ہندسی علوم کی نمود ہوئی۔

اقلیدس میں ایک بنیادی قیاس یا مفروضہ سارے ہندسی علوم میں موجود ہے اور وہ ہے متوازی خطوط کا مفروضہ۔ اس کو ابتدا میں بیشتر اہلِ ہندسہ نے ایک بدیہی کلیہ سمجھا تھا۔ اگر دو متوازی خط کھینچے جائیں یا دو خطِ مستقیم ایک دوسرے کے محاذی ہیں اور وہ لامتناہی طور پر طویل ہوتے جائیں تو کبھی نہیں ملیں گے یعنی ایک دوسرے کو کہیں منقطع نہیں کر سکیں گے۔ اس سارے مفروضے میں خود خطِ مستقیم سے کیا مراد ہے؟ اس کے کئی جواب ہیں:

ایک جواب یہ ہے کہ کوئی سے دو نقاط کو ملانے والے بے شمار خطوط میں سے سب سے چھوٹا خط۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس خط میں کہیں بھی کوئی نقطہ فرض کیا جائے تو ہر نقطے پر اس خط کا زاویہ ہمیشہ دو قائمہ (۱۸۰ ڈگری) ہوتا ہے۔

مفروضہ یہ ہے کہ ایسے دو خط اگر ایک دوسرے کے محاذی ہوں یعنی ایک دوسرے کے اس طرح آمنے سامنے ہوں کہ ان کے آپس کے متقابل نقاط کے درمیان ہر کہیں ایک ہی فاصلہ ہو تو خواہ ان کو کتنا ہی

طول دیا جائے وہ کبھی کسی نقطے پر نہیں ملیں گے۔

اس کو بدیہی سمجھنے والوں کے بعد ایسے لوگ آئے جنھوں نے اس کا ثبوت مانگا۔ کیونکہ اقلیدس کے مبادیات (متعارفات) سے کہیں اس کا استخراج ثابت نہیں ہوتا تھا۔ اس کے بعد مسلسل کوششیں ہوئیں کہ اس کو کسی طور ثابت کیا جائے۔ اس سلسلے میں جیسا کہ بونزلا نے بیان کیا:

> "نصیر الدین طوسی (وفات ۶۷۲ھ بمطابق ۱۲۷۴ء) کی کاوش کی تمام امکانات ختم کر دینے والی حیثیت کی داد دینی چاہیے"۔

یہ نصیر الدین ہی کی ذات تھی جس نے اقلیدسی ابتدائیات (یعنی نقطہ و خط کی تعریف اور متعارفات) کی سطح سے زیادہ کہیں اونچی یعنی متشکلہ سطح پر اس مفروضہ کا مقام دریافت کیا اور اس کے ثبوت میں زاویہ قائمہ کے مفروضہ کو استعمال کیا۔ خیال رہے کہ ہم نے بھی خطِ مستقیم کی تعریف میں ایک جواب کے طور پر زاویہ قائمہ کا تصور ہی کو استعمال کیا ہے یعنی یہ خط وہ ہے کہ ہر نقطہ پر دو قائمہ زاویے بنتے ہیں۔ متوازی خطوط کے مفروضے کو ناگزیر طور پر زاویہ قائمہ پہ مبنی قرار دے کر ثابت کرنے پر زاویہ ثابت کرنے پر کہ اس کا کوئی اور سادہ تر ثبوت نہیں ہے، نصیر الدین نے آخر کار یہ ثابت کر دیا کہ یہ ایک ایسے ہندسی عالم میں درست و صحیح ہے جس کے اندر زاویہ قائمہ کا مفروضہ صحیح ثابت ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ زاویہ قائمہ کا استخراج اقلیدسی ابتدائیات سے ممکن ہو جاتا ہے۔ نصیر الدین کے کام کے مغرب میں تراجم ہوئے ہیں۔ پہلا ترجمہ روم میں ۱۰۶۸ھ بمطابق ۱۶۵۷ء

Euclid Elementorum XII Stud II Nasir I Din I

کے نام سے ہوا۔ پھر ۱۲۱۶ھ بمطابق ۱۸۰۱ء میں ہوا۔ اس کے علاوہ ویلس نے آکسفورڈ سے ۱۶۶۳ء میں اپنی کتاب میں نصیر الدین کے کام کو شامل کیا۔ غرض سترھویں صدی میں نصیر الدین کا متوازی خطوط کے مفروضے پر کام مغرب کے ماہرین میں پورے طور پر اشاعت پذیر ہوا۔ چنانچہ جب ساخاری (وفات ۱۷۳۳ء) نے اپنے کام کا آغاز کیا تو اس کام کی ساری تحریک نصیر الدین کے کام ہی سے ملی تھی۔ اس نے نصیر الدین کے منہاج کو سامنے رکھا اور اس باب میں مزید تحقیق کی اور یہ معرکۃ الآرا انکشاف کیا کہ یہ مفروضہ متوازی خطوط ایک ایسے ہندسی عالم میں بھی درست ہے جس کے خطوط کا دار و مدار زاویہ حادہ (وہ زاویہ جو قائمہ سے کم ہو) پر ہو۔ اس طرح سے غیر اقلیدسی علم ہندسہ کی بناد ساخاری کے ہاتھوں پڑی۔

ساخاری کے غیر اقلیدسی ہندسی عالم میں کوئی مقام ایسا نہیں ہے جہاں زاویہ قائمہ بن سکتا ہو۔

یہ بالکل ہی الگ عالمِ خیال ہے جو اقلیدسی عالمِ خیال سے ممیز ہے۔ یہ ایک ایسا عالم ہے جس میں کوئی مثلث ایسا نہیں جس کے دو زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہو۔ وہ ہمیشہ دو قائموں سے کم ہوتا ہے۔ اقلیدسی دنیا میں کوئی مثلث ایسا نہیں جس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر نہ ہو۔ یہ اصول ہر اقلیدسی شکل میں خواہ وہ مستطیل ہو، مثلث ہو، دو ابعادی یا سہ ابعادی ہو، مطلب یہ کہ سطح ہو یا جسم میں درست ہے۔ اسی طرح ساخاری عالم کا اصولِ مثلث اس کی تمام اشکال میں درست ہے۔ اس طرح سے یہ دو مختلف علوم ہندسہ ہو جاتے ہیں۔

آگے چل کر بولیائی نے ایک تیسرے قسم کے علم ہندسہ کی بنیاد رکھی جس میں منفرجہ زاویہ (جو زاویہ قائمہ سے بڑا ہوتا ہے) کا سکہ رواں ہے۔ اس میں ہر مثلث دو زاویہ قائمہ سے بڑا ہوتا ہے (مثلث کسی سطح کو گھیرنے والی سادہ ترین شکل ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ماحول کی سادا ترین مثال ہوتی ہے اور تمام اشکال مثلث ہی میں تحویل ہو جاتی ہیں یہ اصول سب علوم ہندسہ میں کارفرما ہے)۔ بولیائی ہندسی عالم میں کوئی مقام ایسا نہیں جہاں زاویہ قائمہ سے بڑا زاویہ لازمی طور پر نہ بنتا ہو۔ چنانچہ اس میں کسی ایسے مثلث کا وجود نہیں جو دو قائمہ زاویہ سے بڑا نہ ہو۔ اس میں خطوط جتنے زیادہ طویل ہوتے جاتے ہیں وہ ایک دوسرے سے بعید ہوتے جاتے ہیں۔ ایک نقطہ سے گزرنے والے خطوط کبھی نہیں ملتے۔ نیز جو خطوط کسی نقطہ پہ بھی نہ ملے ہوں، ان کے ملنے کا کبھی سوال ہی نہیں ہوتا، لانہایت تک۔

ہم زمین پہ کوئی بھی مثلث، بنائیں یا حجم رکھنے والی تکونی اشیا بنائیں ہم کبھی ایسے مثلثوں، شکلوں اور حجموں کے بنانے پر قادر نہیں ہو سکتے جن میں یا تو ساخاری مثلث کی شرائط پوری ہوتی ہوں یا بولیائی مثلث کی۔ اس طرح سے غیر اقلیدسی علوم ہندسہ ہمارے واہمے اور تخیل سے کہیں دور جا چکے ہیں چنانچہ علم ہندسہ محسوسات کے دائرے سے ارفع ایک تصوراتی علم بن گیا ہے۔ اس طرح سے اپنے ارتقاء کے باعث اس علم نے خود بخود امتدادیت سے نجات حاصل کر لی ہے۔ گو اس کو اب بھی مکان کی سائنس کہا جا سکتا ہے۔ تاہم جیسا کہ اندازہ ہو چکا ہوگا یہ مکان کی خیالی (تصوراتی) سائنس ہے۔ اس کا کون سا مکانی خاکہ صحیح ہے، ہمارے چاروں طرف جو کائنات ہے اس کی ساخت پر ان میں سے کس کا اطلاق ہوتا ہے، یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ اس سوال کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ایک تصوراتی خاکہ اور حقیقت کی مکانی ساخت کے درمیان رشتۂ انطباق ہے یا نہیں۔ طبعی کائناتِ کبیر کے مطالعہ میں اقلیدسی علم ہندسہ اپنا انطباق کھو چکا ہے۔ یہاں غیر اقلیدسی علم ہندسہ سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی لیے کم از کم جو کچھ ہم کائنات کے

بارے میں تصور اُجانتے ہیں، اس کا ماڈل زمین پہ تیار کرنا ممکن نہیں ہے۔ ہم اس کی کوئی محسوس تمثیل نہیں بنا سکتے جو کامیاب ہو۔

تمام علوم ہندسہ میں ہم نقطہ اور خط کی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں اور کا نخنا (موڑ یا زاویہ) کے بھی مختلف امتیازات استعمال کرتے ہیں جیسے زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ وغیرہ۔ ان تصورات کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مسلسلت یا امتدادیت کو ظاہر کرنے والے تصورات ہیں۔ اس لیے ذاتاً معروضِ خیال اور واہمہ ہیں لیکن ان تصورات کو دوسرے طریقے پر بھی اخذ کیا جا سکتا ہے اور ان کی ایسی تعبیر و تشریح ممکن ہے جس کے اندر مسلسلت، جس کا خاصہ تقسیم در تقسیم ہے، کا مسئلہ پیدا نہ ہو۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ ہم مکان کے تصور کو واضح طور پہ مسلسلت (یا امتدادیت) کے تصور سے امتیاز محسوس اور متصور کر سکیں۔

ایک قطار کا تصور کیا جائے مثلاً دس آدمیوں کی ایک قطار۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ قطاروں کے ایک مستطیل کا تصور کیا جائے۔ اس کے طول میں دس افراد اور عرض میں آٹھ افراد ہیں۔ اس طرح سے رقبہ میں یہ مستطیل ۸۰ افراد پر مشتمل ہے۔ ہمارے بیان میں طول و عرض کی کیا تعریف متعین ہوگی؟

طول ایک سیٹ (زمرہ یا کشت) ہے جس میں افراد کی تعداد، طول و عرض، جو خود بھی ایک سیٹ (زمرہ یا کشت) ہے، سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں ضرب (دوسرے الفاظ میں جمع) کا ہونا صرف اختصار سے بیان ہوا ہے۔ اس امر کا کہ طولاً ہر قطار میں دس افراد ہیں اور عرضاً ایسی قطاریں آٹھ ہیں، اس کو ہم خطوط کے ذریعے بھی بیان کر سکتے ہیں۔ ایک خط کھینچا جائے جس کی اکائیاں دس ہوں اور ایسے آٹھ خط کھینچے جائیں جو ایک دوسرے کے مساوی ہوں۔ پھر آٹھ اکائیوں پر مشتمل خط، پہلے خط سے آٹھویں خط تک کھینچا جائے اور اس طرح اس کے محاذی خط کھینچ کر اس مستطیل کو پورا کریں۔ اس مستطیل میں جو خط کے تصورات استعمال کیے گئے ہیں ان کا مسلسلت یا امتداد سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ اس میں ہر خط ایک سیٹ یا کشت ہے۔

خط کی تعریف یوں متعین ہوتی ہے کہ خط ایک سیٹ ہے جس میں کم از کم دو افراد (انہیں مقام یا نقطہ کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ نقطہ کی اقلیدسی تعریف ذہن میں نہ ہو) ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ تعداد کی کوئی حد یا شمار نہیں۔

خط کی اس تعریف کے بعد اب ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا یہ قابلِ تقسیم ہے؟ اگر یہ لانہایت قابلِ تقسیم ہے تو محض امتداد ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ دس افراد والا خط (قطار) کی تنصیف پانچ پانچ افراد کے

خط میں ہو جاتی ہے یعنی دس اکائیوں کے بقدر بڑا خط نصف نصف ہو جاتا ہے مگر ان نصف نصف خطوں کی مزید تنصیف ناممکن ہے اس لیے تنصیف نہایت پذیر ہو گئی جبکہ امتدادی خط کے تصور میں ہر خط کی لانہایت تنصیف در تنصیف ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر ہم آٹھ اکائیوں والا خط لیں تو اس کی تنصیف چار چار اکائیوں والے خط میں ہو جاتی ہے اور ان کی بھی تنصیف ہو جاتی ہے مگر پھر اس کے بعد تنصیف ممکن نہیں رہتی۔ اس طرح ان خطوط کے متعارفہ کے طور پر یہ کلیہ بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ لانہایت قابلِ تقسیم و تنصیف نہیں۔ ایک خط جس کا طول (یا پیمائش) گیارہ (اکائیاں) ہو تو وہ قابلِ تنصیف بھی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طاق مقداروں کی تنصیف ممکن نہیں۔ اس قسم کے تصورات سلسلۂ اعداد (حساب و الجبرا) میں ناپید نہیں۔ مثلاً دو کا جذر $\sqrt{2}$ کی یا تین کا جذر $\sqrt{3}$ کی ناقابلِ احصار ہے یا دوسرے اعداد میں ممکن نہیں ہے۔

تیسرا متعارفہ یہ کلیہ ہے ان خطوط کی توضیح کے سلسلے میں کہ ان میں کوئی ایسا سیٹ نہیں کہ جس کے دو افراد (اکائیوں) کے بیچ میں تیسری اکائی ہو۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ اس طرح خطوط کے ان متعارفات کے ذریعے وہ خطوط جو ہم نے استعمال کیے ہیں، ان کا امتدادی خطوط اور ان کی مرتکز سیریز (سلسلے) سے کوئی علاقہ نہیں۔ مکان کی سائنس میں یہ خطوط استعمال کیے جا سکتے ہیں کہ ان سے کسی قسم کے امتدادی التباس کا خطرہ نہیں۔

اسی طرح ہم حجم کا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں طول و عرض کے علاوہ ارتفاع (یا بلندی کا تصور) استعمال ہوتا ہے۔ اوپر کی مثال میں ہم کئی طرح جا سکتے ہیں مگر ہم صرف ایک طریق پر فی الوقت اکتفا کر لیتے ہیں۔

اس مستطیلی سطح پر ایک اور سطح کا اضافہ کر دیا جائے تو ارتفاع کا تصور قائم ہوتا ہے۔ اس مستطیل میں افرادِ انسان کی بجائے اگر ہم گیندیں یا اینٹیں فرض کر لیں تو یہ بآسانی ممکن ہے اس طرح سے حجم کا تصور حاصل ہو گا اور حجم کا یہ ضابطہ، طول × عرض × ارتفاع، صادق آئے گا جو اس کی کل مقدار (پیمائش یا تعداد) کو ظاہر کرے گا۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ۸ کیوبک فیٹ پانی ہے تو اس کی جملہ مراد اوپر دیے ہوئے متعارفات کے اندر پوری ہو جاتی ہے۔ ۸ کیوبک فیٹ فی الحقیقت ایک اختصاری و استعاری بیان ہے، اُس عظیم تعداد کا جو پانی کے سالمات کی اس مثال میں موجود ہے۔ ان سالمات کی قطاریں لگی ہوئی ہیں طولاً، عرضاً اور ارتفاعاً۔ مقدارِ طول سے مراد وہ تعدادِ افرادِ سالماتِ آب ہے جو اس کی قطار میں ہے۔

و علیٰ ہٰذا، عرض اور ارتفاع سے بھی تقریباً یہی مراد ہے۔ ان تمام مرادات پر ہمارے بیان کردہ متعارفات پوری طرح درست آتے ہیں۔ یہاں پر مسلماتِ محضہ کا گزر نہیں۔ یہ کیونکہ حیث حقیقتاً لا نہایت تقسیم پذیر امتداد کے تصور سے ماوریٰ ہیں۔

خطوط و نقاط کی شکل میں بیان دراصل سہولت ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں اور اس سہولت سے ہم روزمرہ کی زندگی میں کام بھی لیتے ہیں لیکن جب حقیقت کا بیان ہو تو یہ سہولت بہت دور تک ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خطوط نقاط کی زبان (تصویر کشی) مرتبہ میں استعارہ و تشبیہ سے سوا نہیں ہے۔ حقیقت کا سامنا خود اس کے مناسب حال زبان یا علمی سانچے کے ذریعے ہی ممکن ہے اس لیے جتنے ہندسی علوم ہیں ان سب کی تحویل الجبرے سے کر دی گئی ہے۔ الجبرے میں آ کر ذہن ان تشبیہوں اور استعاروں سے آزاد ہو کر کام کرتا ہے۔ عالم طبعی کی ساخت یا اس کے مکان کی اب تک جس قدر معلومات حاصل ہوئی ہیں، ان کو الجبرائی مساواتوں کے ذریعے ہی بیان کیا جاتا ہے، خطوں اور نقشوں ... ان کی توضیح نہیں کی جا سکتی۔

مکان کے تصورِ کلیدی ... کے سلسلے میں ہم نے تماس کا ذکر کیا تھا۔ تماس کے معنی چھونے کے ہیں لیکن تماس کی نوعیت ہر جگہ اور ہر عالم میں مختلف ہے جس کے لیے چھونے کی تمثیل بھی استعارہ بن کر رہ جاتی ہے یا بہت ہی دور کی تشبیہ معلوم ہوتی ہے۔ سورج اور زمین بھی ایک دوسرے سے تماس میں ہیں۔ ان کے مابین تعامل ہے۔ سورج کی شعاعیں زمین تک سوا آٹھ منٹ میں پہنچتی ہیں۔ یہ شعاعیں ہیں کیا؟ توانائی کی پاکٹوں کی قطاریں ہیں جو لگاتار ... ان کو بھی ہم خط کے استعارہ میں بیان کر سکتے ہیں مگر زیادہ فائدہ نہیں۔

یہاں پر ایک تصورِ فاصلہ و مسافت کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس تصور کی وضاحت ہر ہر میدان میں تو بس سے باہر ہے البتہ ایسی تشریح جو متعارفات کی سطح پر ہو، وہ ممکن ہے۔ طول و عرض کی مذکورہ بالا مثالوں سے ہی فاصلہ اور مسافت کی تشریح ہو جاتی ہے۔ دس اکائیوں والے خط (یعنی ایسے خط سے جس کی پیمائش دس سے ہو) میں پہلے فرد سے آخری فرد تک کا فاصلہ نو[9] ہے۔ حرکت کا تصور بدیہیات میں سے ہے۔ اب اگر پہلا فرد حرکت میں ہے تو اس کو دسویں فرد تک پہنچنے میں ۹ اکائیوں کا فاصلہ طے کرنا پڑے گا۔ یہی مسافت ہے۔ تمام مسافت کی اسی طرح تشریح ممکن ہے۔ سورج سے زمین کا فاصلہ دراصل ان توانائی کی قطاروں کے اوسط پر مشتمل ہے جو زمین اور سورج کے درمیان میں اور ان میں سے ہر قطار میں توانائی کی پاکٹوں کی کم و بیش ایک تعداد (خواہ کتنی ہی عظیم ہو) ہوتی ہے۔ ویسے

میں اس فاصلہ کو بیان کر دیتے ہیں ۔ یہ محض سہولتِ بیان ہے جبکہ خود کیلومیٹری سہولت کی خاطر ہم کیلومیٹر ''تصور ایک امتدادی تصور ہے ۔ اسی مثال پر کائنات کے اندر جتنے فلکی کُرّے ہیں ان کے آپس کے تماس اور ان کے فاصلوں کی تشریح ممکن ہے اور ان سب کے لیے الجبرائی مساواتیں ہی مناسب ترین راہیں فراہم کرتی ہیں ۔

ایسے عالم بھی موجود ہیں جن تک الجبرائی مساواتوں اور تفاعلوں کی رسائی اب تک نہیں ہو سکی یا بہت کم ہو سکی ہے ۔ بحرانی مکان ان میں سے ایک ہے جس کی ساخت کے بیان میں ابھی تک الجبرائی زبان کامیابی سے استعمال نہیں ہو سکی ۔ اس سے اوپر کے بھی مکانات ہیں مثلاً نفسِ انسانی کے مکان ، روح کا مکان اور سب سے بلند و ارفع خود مکانِ الٰہی ۔

اس قسطِ بحث میں ہم نے بنیادی طور پر مکان اور امتداد کے امتیاز ہی کو اپنا موضوع بنایا ہے اور مختلف پہلو واضح کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ہم نے ان متعارفات کا بھی ذکر کیا ہے جن سے مکان کی ہندسی تشریح میں مدد مل سکتی ہے ۔ مزید بحث کا رخ اب زمان کا مسئلہ ہوگا کیونکہ زمان کے بغیر مکان کا علم تشنہ اور مکان کے بغیر زمان کا وجدان ناتمام رہتا ہے ۔ اس بحث سے اگر کوئی کلیہ حاصل ہوا تو وہ یہ کہ تمام قلیل الابعادی مکانات کثیر ابعادی مکانات کی تجرید ہیں یا ان سے ادنیٰ درجہ کے واقعات کے مکانات ہیں ۔

مکانِ الٰہی کے بارے میں اس بحث سے جو بات وجداناً معلوم ہوتی ہے ، وہ یہ ہے کہ اس کے ابعاد بہت زیادہ ہیں اور جہاں تک خود تجلیہ حریمِ ذاتِ باری کا تعلق ہے ، سو اس کے ابعاد لا متناہی ہیں ۔ اسی لیے حق یہ ہے کہ تمام روشنائیاں خواہ سمندر در سمندر ہوں ، خشک ہو جائیں گی اور تمام درخت قلم بن کر ٹوٹ جائیں گے مگر تیرے رب کی باتیں (کلمات) کبھی ختم نہ ہوں گی ۔[۵]

حواشی

۱۔ قرآنِ حکیم، سورہ عمران کی آیت ۹۱ کا ایک جزو۔ اس مفہوم کی اور اس سے ملتی جلتی بہت سی آیتیں قرآنِ حکیم کی مختلف سورتوں میں موجود ہیں جن سے اس حقیقت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔

۲۔ اس مسئلہ میں کسی خاص تصنیف یا تالیف کا حوالہ دینا بے فائدہ ہے۔ فلسفۂ ریاضیات کی کسی بھی معیاری تصنیف میں اس موضوع کو دیکھا جا سکتا ہے۔ خود انگریزی میں رسل کے پرنسپل آف میتھیمیٹکس کی اشاعت کے بعد سے کئی قابلِ ذکر تصانیف آ چکی ہیں۔ علم ہندسہ کی بنیادوں اور فلسفے کے بارے میں اس طرح کی کئی تصانیف ہیں جن کے مطالعے سے یہ باتیں بآسانی معلوم ہو جاتی ہیں۔

۳۔ عین القضاۃ ابن علی الہمدانی کا حوالہ بحث کی قسطوں میں بار ہا آیا ہے۔ ان کی غایت امکان کے فصل مکان کے تمہیدی بیان سے یہ قول ماخوذ ہے۔

۴۔ آر بونولا کی تصنیف کے انگریزی ترجمے سے یہ حوالہ ماخوذ ہے۔ نصیرالدین کے بارے میں جو کچھ بھی درج کیا گیا وہ اسی سے لیا گیا ہے۔

R-Bonola, *Non-Euclidean Geometry*, Eng.

Trans. by H.S. Cara Law (Devers, U.S.A) P. 10 f.

۵۔ ماخوذ القرآن: سورۂ کہف، ۱۰۹۔ نیز سورۂ لقمان: ۲۷

اقبال

مفکرانہ نوجدیدیت

از پروفیسر عزیز احمد

ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

محمد اقبال (۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ء) شاعر، فلسفی اور سیاسی مفکر بیسویں صدی کے اسلامی مذہبی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے ہوئے ہیں جس طرح انیسویں صدی میں سید احمد خاں۔ اقبال کی ذہنی شخصیت پہلے تو کلاسیکل اسلامی تعلیم سے اور بعد میں لاہور کے قیام کے دوران مغربی تہذیب کے زیرِ اثر ہیئت پذیر ہوئی۔ جہاں انہوں نے ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کے زیرِ نگرانی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ کیمبرج میں زیرِ تعلیم رہے اور میونخ میں "فارس میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے عنوان پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کیا۔

اقبال کا ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء سے پہلے اردو زبان میں لکھا گیا جس میں چند سادہ اور پُراثر نظمیں (بچوں کے لیے) فطرت کی عکاس نظمیں اور سیاسی نظمیں جن میں ہندوستانی قومیت کا رنگ تھا، شامل تھیں۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ کے زمانۂ قیام میں ان کا رجحان ہندوستانی قومیت سے بین الاسلامیت کی جانب مڑ گیا۔ ان کی ابتدائی اردو شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک رہا۔ "بانگِ درا" اسی دور میں شائع ہوئی۔ ان کی اس دور کی شاعری خاص طور پر روحانی، سیاسی شاعری ہے جس میں موجودہ دنیا میں اسلام کی زبوں حالی کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں ان کی شاعری زیادہ مفکرانہ ہو گئی اور انہوں نے اپنی پوری توجہ فرد اور معاشرے کے تعلق، خودی (ذاتِ نفس) کے ارتقا اور اس کی فطرت پر منعطف کر دی۔ انہوں نے خودی اور بے خودی کا فلسفہ اپنی دو طویل بیانیہ فارسی مثنویوں 'اسرارِ خودی

اور رموزِ بے خودی، میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔

۱۹۲۳ء میں انہوں نے اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ "پیام مشرق" کے نام سے شائع کیا جس کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے اور تصوف، رومان، مختلف موضوعاتی اور فلسفیانہ مضامین وغیرہ پر محیط ہے۔ اس پر کسی قدر اسٹرم اور ڈرانگ کے دور کی جرمن رومانیت کا اثر پایا جاتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کا فارسی منظومات کا دوسرا مجموعہ، "زبورِ عجم" شائع ہوا جو بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے اور جن میں سیاسی اور فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ اقبال کی شاید سب سے پختہ شاعری کا نمونہ ان کی طویل مثنوی "جاوید نامہ" ہے جس کی تحریک دانتے کی ڈیوائن کامیڈی (طربیہ خداوندی) سے ہوئی۔[۱۱]

۱۹۳۰ء کے عشرے میں وہ ایک مرتبہ پھر اردو کی جانب متوجہ ہوئے اور اردو منظومات کا دوسرا مجموعہ "بالِ جبریل" کے نام سے شائع کیا جس میں ان کی بعض نہایت عمدہ نظمیں شامل ہیں۔ ان کا اردو کا تیسرا مجموعہ "ضربِ کلیم" ہے جس میں موضوعاتی اور سیاسی نظمیں زیادہ ہیں۔ اردو اور فارسی کلام کا ایک مخلوط مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کے نام سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔

اقبال کے بیشتر بنیادی خیالات ان کے اردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں۔[۱۲] ان کی تصانیف میں بعض اقدار مثلاً حرکت، قوت، ارتقائیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ "خضرِ راہ"[۱۳] سے جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ ہی عرصہ کے بعد لکھی گئی، اقبال کی شاعری میں انقلابی رجحان رونما ہوتے ہیں جن میں حرکت اور معاشی نشو و نما کی قدر و اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔ "اسرارِ خودی" میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام کا بالعموم اور افلاطون کا بالخصوص ابطال کرتے ہیں۔[۱۴] یونانی فلسفہ کی میراث کی نشو و نما میں اسلام نے جو کردار ادا کیا ہے اسے اقبال نے خاص طور پر تحریک آفریں قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کو یقیناً بہت سے اسلام پرست معرضِ بحث میں لا سکتے ہیں۔ اسلامی فلسفہ اور تصوف میں وہ نوفلاطونیت یا عیسائیت سے مکتسب متوکلانہ رجحانات کو ناپسند کرتے ہیں اور ان رجحانات سے بھی متنفر ہیں جو زوالِ اسلام کے تاریخی دور میں اس کے اپنے اندر پیدا ہوئے تھے، وہ قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ اسی اصول کے تحت اجتہاد منبعِ قانون انفرادی خودی کی حرکت کا کائنات کے اصولِ حرکت سے براہِ راست تعلق ہے جو اسے

انتشار سے نظم و ضبط کی طرف لے جاتا ہے[۵۹] کائنات اور زندگی مسلسل عمل کن میں مصروف ہیں۔ جو شخص ارتقائی چوٹی کو چھو لیتا ہے، وہ اپنی ذات میں اور جس معاشرے سے تعلق رکھتا ہے، اس میں فطرت کی قوتوں کی نو بہ نو تسخیر کی قدیم حرکت کے تسلسل کو جاری رکھ سکتا ہے اور اگر وہ ساکت و جامد رہتا ہے تو یہی قوتیں اسے تباہ و برباد کر دیتی ہیں[۶۰] عمل نام ہے اس حرکی قوت کی تنظیم کا جو کائنات کی تسخیر کی جانب آگے بڑھنے میں انسان کی راہنمائی کرتا ہے[۶۱] حیات اور فطرت کی اس مستقل جد و جہد میں انسان خود کو جبریت کا قائل کر کے بچ نہیں سکتا۔ تقدیر کا وجود اپنی جگہ مسلم ہے لیکن یہ کوئی پہلے سے مقرر شدہ شے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی ہوئی قسمت خالص، بغیر مسلسل زمانہ کے ہم مثل ہے اور اسی کی طرح متبادل امکانات کا ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے۔

انسان میں حرکت کا اصول، فطرت کے اسی اصول سے اخلاقی مقصدیت کی قدر و قیمت کی بنا پر متمیز ہے۔ فطرت آگے بڑھنے کی حرکت میں مصروف بغیر محتاط ہے رحم اور خیر و شر سے بے نیاز واقع ہوئی ہے۔ انسان کم سے کم بالقوی انسانیت رکھتا ہے۔ اس کی حرکت اور ترقی، انفرادی اور سماجی دونوں سطح پر اخلاقی اصول کی پابند ہوتی ہیں۔

انسان انتخاب اور عمل میں محض آزاد ہی نہیں ہے؛ اس کے اندر، زندگی اور فطرت کے خام مواد کی مدد سے تخلیق کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ اللہ نے خود کو بہترین پیدا کرنے والا (احسن الخالقین) فرمایا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خلاق اور بھی ہو سکتے ہیں انسان جب ایک تخلیقی عمل سے دوسرے عمل کی طرف بڑھتا ہے اور اس صورت میں جب کہ اس کی خلاقیت کا مطمح نظر اخلاقی اقدار کے معرض وجود میں لانے کا ہو تو، واقعی، وہ ایک خلاق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے[۶۲]

تاریخ میں حرکت دفعتاً آگے بڑھنے کی حرکت کا نام ہے۔ اقبال نطشے کے نظریۂ تواتر تاریخی[۶۳] کو باطل قرار دیتے ہیں۔ گو کہ وہ جرمن فلسفی کی فکر کے بعض عناصر سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ ترقی پذیر زندگی کے نمونے پر تیار ہوتی ہے اور زندگی میں تواتر کے عمل کے لیے نہ کوئی جگہ ہے اور نہ وہ کوئی معنی رکھتا ہے[۶۴] تاریخ بھی ایک قوم کی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے جو اسے محفوظ اور زندہ رکھتی ہے اور شناخت کرنے کی حس کا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کی خاص اقدار یا روایات کی حفاظت تاریخی

عمل ہے جسے احیائے مذہب کی تحریک سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیئے[11] مسلم قوم کی نظریں لیقدادکی شان و شوکت پر گڑی نہیں رہنی چاہئیں بلکہ اس کی نظر غیر منکشف مستقبل کی جانب، دور رس انداز میں لگی رہنی چاہیئے[12] تاریخ اپنے عمل حرکت میں، زندگی کی طرح، ایک ایسے مستقبل کی سمت بڑھنے کی کوشش میں مصروف رہتی ہے اور اُس کی تعمیر میں سخت جدوجہد کرتی ہے[13] اس عمل میں وہ ان اقدار کا تحفظ کرتی ہے جنھوں نے ثقافت کی بنیادی شکل متعین کی ہے[14] ثقافت کے سفر دراز میں ان اقدار کو تازہ اور زندہ رکھنا چاہیئے۔ سیاسی ابتری کے زمانے میں تاریخ ایک قدم پیچھے ہٹ سکتی ہے اور بجائے تازہ اور نئے غور و فکر کے رسمی اور قدامت پسند امثال پر اعتماد کر سکتی ہے[15]

تسخیر کائنات کے لیے انسان کی دوسری ناگزیر قدر "قوت" ہے۔ کائنات کی طاقتوں کو تصرف میں لانے اور ان کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کرنے میں اسے تائید الٰہی مکمل طور پر حاصل ہے۔

اقبال کی شاعری میں کبھی کبھی قوت کی خاطر قوت کا تصور حاوی نظر آتا ہے۔ "شاہین" ان کے تخیل پر چھایا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کی متحرک قوت کے جمع کرنے اور ان سے کام لینے کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو ثنویت کی حدود چھونے لگتے ہیں[16] انسان کو شیطان کے انہماک تجسس اور اضطراب کا کچھ حصہ ضرور حاصل ہونا چاہیئے[17]

ایک طرف تصور قوت سے اقبال کی رومانی وابستگی میں کبھی کبھار اخلاقی معیار کا تعطل اور دوسری طرف ان کے اصول حرکت میں اخلاقی افادیت پر اصرار ــــ ان دونوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ نطشے کے زیر اثر وہ مردانہ اخلاق Herren moral اور لشکری اخلاق Heerden moral میں امتیاز قائم کرتے ہیں[18] نپولین اور مسولینی کو خراج تحسین پیش کرنے میں اقبال سے جو فروگزاشتیں ہوئی ہیں، وہ شیطان کی کائناتی تعریف و توصیف سے مطابقت رکھتی ہیں[19] لیکن خوش قسمتی سے اُن کا ذہن اجتماع ضدین کے عمل کے تحت کام کر رہا تھا۔ لہٰذا اس کا رد انھوں نے قوت کے غلط استعمال اور فاشستی جبر کے خلاف اپنی دوسری نظموں میں پیش کیا ہے[20]

دوسری جانب اقبال کے نظریۂ ارتقا پر تعلیل اور سبب کا اخلاقی مفہوم حاوی ہے۔ برگسانی ارتقائیت ان کی طویل نظم "ساقی نامہ" اور دوسری نظموں پر جاری و ساری ہے نامیاتی

مادہ اور غیر نامیاتی مادہ میں امتیاز براہِ راست اظہار، تشبیہ، استعارہ اور رموز و کنایہ سے ظاہر ہے[24] روحِ حیات Elan Vital ارتقائی پُر پیچ بلندی پر ما دنیٰ درجہ کی غیر مستقل حیاتِ حیوانی سے ترقی کر کے انسان کے مرتبہ تک پہنچتا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ آگے بڑھ کر وہ مستقبل کا فوق البشر یا تاریخ کا انسان کامل بن جائے جو اقبال کے ذہن میں عبدالکریم الجیلی اور محی الدین ابن العربی کی "حقیقۃ المحمدیہ" سے وابستہ ہے۔

اقبال برگساں سے اس امر میں متفق ہیں کہ حیات نے ارتقا کے دو مختلف راستے منتخب کیے ہیں۔ حیوان میں جبلت اور انسان میں عقل۔ مستقبل کا فوق البشر تاریخ کے انسان کامل کی طرح، وجدان کا تیسرا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو جبلت اور عقل دونوں کا نچوڑ ہے وجدان کے لیے اقبال علم دین اور تصوف کی متعدد اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں مثلاً عشق، یقین اور ایمان۔

نبیوں کے مرتبہ سے باہر فوق البشر کا ارتقاء کافی طویل وقت لے سکتا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں اکثر ایک غیر متعین مردِ ایمان یعنی مومن کا حوالہ ملتا ہے۔ جو انسان کے فوق البشر کی طرف اخلاقی ارتقا کے راہ سفر میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے اپنی خودی یا ذات کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ اسے روحانی متصوفانہ اصطلاح میں قلندر سے بھی موسوم کرتے ہیں (قلندر ایک ایسا مرتاض زاہد جو ہر شے سے بے نیاز دنیا بھر میں گھومتا رہتا ہے) اس کے کردار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم و ضبط ہوتا ہے لیکن راہبانہ فقر — (یعنی صبر و رضا کے ساتھ مفلوک الحالی میں دن گزار) نہیں ہوتا[25]

"مردِ مومن" کی فراست کی تشریح کے ضمن میں اقبال عقل کی دو قسموں، جدلیاتی اور وجدانی میں امتیاز پیدا کرتے ہیں[26]

جدلیاتی عقل اپنی غذا خود مہیا کرتی ہے: وجدانی عقل جو مردِ مومن کی فراست ہوتی ہے، ملکوتی بصیرت کی حامل ہوتی ہے۔ قلبِ آدم کے اضطراب کے ساتھ وہ پوری کائنات کو سمیٹ سکتا ہے۔ اور عشق یا وجدان سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ وجدانی فراست مردِ مومن کی تخلیقی صلاحیت کی رہنمائی کرتی ہے اور سلسلۂ زمان میں لافانی فکر و فن کو وضع کرتی ہے[25] مردِ مومن عملِ تخلیق میں زمان و مکان دونوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے[26]

آزادی، عام انسان کی طرح، مردِ مومن کے لیے بھی اہم قدر ہے اور فرد کی طرح معاشرہ

کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور کسی کی اطاعت و فرمانبرداری اس پر لازم نہیں ہے۔ غلامی ذہن کی موت ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کو طفیلی منفردات میں منقسم کر دیتی ہے[27] حالتِ غلامی میں جو فن وجود میں آتا ہے، اس میں گُرنے اجل آتی ہے[28] غلامی مذہب کے لیے اور بھی زیادہ مہلک ہے۔ وہ عبادت اور ایمان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ مذہب مالِ تجارت بن جاتا ہے جسے خریدا اور بیچا جا سکتا ہے۔ غلام کے لبوں پر خدا کا نام ہوتا ہے اور دل میں آقا کا خوف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے رجحانات اور تصوف میں نظریات فنا معاشرہ کی سیاسی غلامی کے ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں[29] ایمان ہی وہ طاقت ہے جو انسان یا معاشرہ کو حالتِ غلامی کے خلاف جدوجہد کے لیے تیار کرتا ہے۔ ایمان فرد کو اپنے اندرون کی گہرائی تک پہنچنے کے لیے تیار کرتا ہے۔ وہ غلام پر عزت کے راز اور انفرادی و سیاسی آزادی کی شان و شوکت کا انکشاف کرتا ہے۔

مغرب کی جانب اقبال کا رویّہ خاص طور پر اسلامی معاشرہ کی آزادی کی پرجوش تائید و معاونت پر منحصر ہے۔ ان کی انقلابی شاعری کا بیشتر حصہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصہ میں معرضِ وجود میں آیا جب کہ بہ استثنائے چند پوری اسلامی دنیا مغربی بادشاہوں کے زیر انقلاب آ گئی تھی۔ وہ مغرب کی نسل پرستی کے سخت مخالف اور نقاد تھے جسے وہ شہنشاہیت کا سنگِ بنیاد سمجھتے تھے[30] اسلامی سیاسی تفکر میں نسل پرستی سے انھوں نے چشم پوشی نہیں کی اور ابنِ خلدون کی عصبیہ (گروہی عصبیت) کو انھوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ دورِ انحطاط کی عکاسی کرتی ہے۔ مغرب میں جمہوریت مالدار طبقے کی حکومت کا نام ہے۔ اس میں مذہبی اعتقادات کا نام و نشان تک نہیں پایا جاتا۔ نجی کاروبار میں نفع کا محرک انسان کو سخت جان لیوا مقابلے کی طرف لے جاتا ہے اور یہ عمل غیر انسانی ہے[31]

مشرق (اسلامی مشرق) اور مغرب کے فرق کا موضوع اقبال کی شاعری میں بار بار سامنے آتا ہے۔ وہ دونوں پر معترض ہیں۔ مشرق کا تخیل کوٹھوں کی چھتوں سے اڑ کر ستاروں کو چھُو لیتا ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کی اپنی خودی کا امتحان اور اس کا میدانِ عمل اس مادی دنیا کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ مشرق نے تنازع للبقا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے اور تاریخ اور سائنس کی رفتار کا محض تماشائی ہے۔ مشرقی تخیل کی بلند پروازیوں تک تو عملاً مغربی ٹیکنالوجی ہی پہنچ رہی ہے۔ مغرب باعمل اور متحرک ہے لیکن ساتھ ہی خود غرض، عیّار، بے اصولا

اور عاقبت نااندیش ہے۔ وہ محبت اور یقین سے عاری ہے۔ وہ خرد کی گتھیوں میں الجھا ہوا ہے جو اسے سانپ کی طرح ڈستی رہتی ہیں اس نے آفتاب کی شعاعوں کو تو مسخر کر لیا، لیکن انسان کی شب تاریک کو روشن نہ کر سکا[۱۳]

مختصر یہ کہ مشرق اگر بد ہے تو مغرب بدتر۔ مشرق کا المیہ یہ ہے کہ وہ مغرب کی خارجی چمک دمک پر فریفتہ ہے لیکن اس کی سائنسی تخلیق سے سبق نہیں لیتا[۱۴]

مذہبی تفکر

فکر اقبال، ان کی تصنیف "اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں زیادہ نظم و ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔ پہلے کی کسی جدید پسند کے برخلاف، ان کے تبحر علمی کی مرکزی تربیت مغربی تھی ان کی فکر میں اسلامی ورثہ کی جو توضیح کی گئی ہے یا ڈرامہ پیش کیا گیا ہے، وہ کسی قدر نطشے اور فنطے کی حرکت اور برگساں کی حیویت Vitalism سے متاثر ہے۔ انھوں نے اکثر الجیلی پر برگساں کی اور رومی پر نطشے کی نہ چڑھائی ہے۔ جدید مغربی اور ازمنۂ وسطی کی اسلامی تہذیبوں کے دو مختلف سرچشموں سے ادغام، فکر کی دو لہروں یعنی فلسفیانہ اور متصوفانہ کے انضمام اور نفرت شناسی کے دو کناروں یعنی اخلاقی اور حرکی کے باہمی ارتباط سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا، وہ امتزاج نہ تھا بلکہ ان کا اپنا منفرد عمل فکر تھا جو ان کے سانچے کے عین مطابق تھا، اور فکر کی اسلامی اور مغربی تدابیر کے وسیع اور مختلف النوع عوامل کو مربوط کرنے کا ایک انفرادی اظہار تھا۔ انہوں نے مذہبی، متصوفانہ یا اسلام کے عقلیت پسند فکر سے یا جدید مغرب کے فلسفیانہ یا سیاسی فکر سے جن ذرتیاتی عناصر کا انتخاب کیا تھا، ان کی انہوں نے نئی تعریف اور توضیح کی (جس میں انہوں نے اپنی متوازیت یا تضاد کے اکتشافات بھی کیے) اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔

ان کا دعوٰی یہ ہے کہ وجدان خرد کی ایک اعلٰی شکل ہے، اس کا دشمن نہیں ہے مذہب جو بذریعہ وجدان اپنا جواز حاصل کرتا ہے، فلسفیانہ خرد کی رُو سے قابل فہم ہے کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ حقیقت کی تامیت جس کا ذکر قرآن مجید (۲۰ : ۸۳) میں آیا ہے اور لوح محفوظ سے موسوم ہے، بحیثیت کل وجدان سے مدرک ہے لیکن خرد کے لیے واضح تعریفات کے تسلسل کی وساطت سے ہی مدرک ہے

جن کا سمجھنا صرف باہمی حوالے کے ذریعہ ممکن ہے۔[۳۴] سائنس کی زبردست ترقی کے ساتھ انسانی ذہن اپنی تعریفات کی بنیادی اقسام (زمان، مکان اور سببیت) سے آگے بڑھ کر وجدان کی جانب حرکت کر رہا ہے جو مذہب کا طریقِ عمل ہے۔[۳۵]

اس روشنی میں خرد، انسان اور خدا و کائنات کے مابین حکم قرآنی کی جانچ پڑتال کر سکتی ہے۔ مشیتِ الٰہی کے تحت تخلیق شدہ کائنات وسعت پذیری، انقلاب اور ارتقاء کی اہل ہے اور اسے انسان فتح کر سکتا ہے۔ اور اپنی منشا کے مطابق اس سے کام لے سکتا ہے۔ وہ انسان جو ارتقاء کی چوٹی پر کھڑا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب رکھتا ہے[۳۶] اور اس ترقی پذیر تبدیلی کے عمل کے دوران اللہ اس کا ہم کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ انسان خود پہل کرے۔[۳۷] قرآن (۲: ۳۰-۳۴) انسان کو اسمائے اشیاء کا علم ودیعت کیے جانے کا ذکر کرتا ہے۔ یعنی ان کے متعلق تصورات قائم کرنے کا علم۔ علمِ انسانی کی نوعیت تصوراتی ہے۔ وہ ذہنی اور متصوفانہ دونوں سطحوں پر یکساں طور پر کار فرما ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تصوف، حقیقت شناسی کے لیے اُسی طرح جائز طریقہ ہے جیسے عقلیت پسندی۔ اگرچہ اس کا طریقۂ کار قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کا معرفتی تجربہ فوری، کامل، ماورائی، ناقابلِ اظہار اور زمان و مکان کے عمومی و طبعی تجربہ سے بعید ہوتا ہے۔[۳۸]

اقبال کے نزدیک قرآن میں سب سے زیادہ جاندار موضوع انقلاب اور حرکت کے علم الوجود کی حقیقت پر زور ہے۔ کائنات کے سفرِ زمانی کے حوالوں میں قرآن حقیقت کی نوعیت کا قطعی سراغ پیش کرتا ہے۔ اقبال قرآن کے تصورِ زمان کی تشریح برگساں کی 'خالص مدت' اور مکانی یا 'تسلسل وقت' کے امتیاز کی اصطلاحوں میں پیش کرتے ہیں۔[۳۹] زمان میں عرصۂ قیام کا نام زندگی ہے۔ وقفۂ قیام کے دو رخ ہیں، توصیفی اور اثر آفریں۔ خودی کا اثر آفریں رخ دنیائے زمان کے تعلق سے کام کرتا ہے اور اس لیے تسلسل زمانی میں خودی کا توصیفی رُخ تجربہ کے بطون تک نفوذ کرتا ہے اور وہ ایک کُلّیت ہے جو تمام تغیرات کو ایک واحد بلکہ ناقابلِ تقسیم وحدت میں سمیٹ لیتی ہے:

> "وہاں تغیر اور حرکت کا وجود ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے کے اندر پیوست ہو جاتے ہیں اور کردار میں غیر متواتر ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توصیفی خودی کا وقت ایک واحد 'حال' "یا آلمحون" ہے جسے اثر آفریں خودی دنیائے زمانی کے ساتھ معاملت و روش میں "حالوں" یا

"اکمونوں" کے سلسلوں میں پیش کر مُرتسم کر دیتی ہے۔"[۴۳]

اپنے دعوے کے ثبوت میں اقبال توضیحی انداز میں قرآن کی آیت ۵۴ : ۵۰ کا حوالہ دیتے ہیں:

یقیناً ہم نے ہر شے ناپ تول کے پیدا کی ہے
ہمارا حکم ایک واحد لفظ ہوتا ہے۔
طرفۃ العین کی طرح۔

اقبال اسے خودیِ الٰہیہ کے توصیفی رخ کے لیے معقول سمجھتے ہیں جب کہ قرآن کا دوسرا حوالہ (۲۵ : ۶۰) دوسری کتب سماوی کی طرح، چھ دن میں تخلیق کائنات کی جانب اشارہ کرتا ہے اور استعارتاً خودی کے اثر آفریں رُخ کا ذکر کرتا ہے جو تسلسل وقت سے متعلق ہے۔[۴۴] اس سے اقبال کو "اختیار" کے مسئلہ پر غور کرنے میں مدد ملتی ہے:

"تقدیر وہ وقت ہے جو اس کے عمل پذیر امکانات کے ظاہر ہونے سے پہلے کا ہوتا ہے۔ ...... یہ کسی شے کے باطن تک رسائی ہے، اس کے ممکن الحصول امکانات جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے سلسلہ وار وقوع پذیری قبول کرتے رہتے ہیں۔"[۴۵]

اپنے شعوری تجربہ کی تحلیل سے ہم کائنات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ ایک آزاد تخلیقی تحریک ہے۔ وہ شے نہیں بلکہ عمل ہے اور اسی تحلیل کی بنیاد پر اقبال برگساں کی حیاتیت Vitalism کی انتہا پسندی کو مسترد کرتے ہیں:

"حقیقت کوئی اندھا حیاتی جذبہ نہیں ہے جو تصور کی روشنی سے یکسر محروم ہو اس کی فطرت من و عن غائتیاتی ہے۔ حقیقت واقعی عقل کی سرگرمی میں ایک خلاق زندگی کا نام ہے۔ .... وجدان زندگی کو ایک ارتکازی انا کی صورت میں منکشف کرتا ہے۔ .... حقیقت کی اساسی فطرت روحانی ہے اور اسے انا سے تعبیر کرنا چاہیے۔"[۴۶]

انائے قطعی کی لامحدودیت میں خدا کے اپنے لا انتہا تخلیقی امکانات کی دولت پوشیدہ ہے۔[۴۷] اس پر زور دیتے ہوئے اقبال پانچ اور صفاتِ الٰہیہ کو اس میں شامل کرتے ہیں، جو قرآن میں موجود ہیں۔ وہ صفات خلاقیت، علم، قدرتِ مطلق اور ابدیت ہیں۔ قوتِ الٰہیہ نے جو

تخلیقی طریقۂ کار منتخب کیا ہے، اشعریہ کے مطابق، اس کی نوعیت جوہری ہے۔ یہ ایک قدیمی نظریہ ہے جس سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ اسلام میں جوہریت کو، ارسطو کے غیر تغیر پذیر کائنات کے تصور کے خلاف، ایک ذہنی بغاوت خیال کرتے ہیں[45]۔

ازلی وابدی خودی سے تخلیق شدہ خودیاں آگے بڑھتی ہیں اور انائی ہستیوں کا کام انجام دیتی ہیں۔ میزانِ ارتقا میں یہ انائی ہستیاں انسان میں کاملیت پیدا کرتی ہیں۔ ان انائی ہستیوں کا علم مبرہن ہے اور علم الٰہی کے برعکس زمان و مکان سے محیط ہوتا ہے لیکن یہ پہلے سے مقدر نہیں ہوتا۔ انسانی خودی کا قرآنی تصور، جو الجبلی خودی سے متمیز ہے، ہبوطِ آدم کے واقعہ سے علامتاً ظاہر ہوتا ہے۔ قصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ:

"جبلّی اشتہا کی ابتدائی حالت سے آزاد خودی کے شعور تک (جس میں شک اور نافرمانی کی اہلیت شامل ہے) یہ عروجِ آدم کا اظہار ہے۔ ہبوط کے معنی کسی قسم کی اخلاقی پستی کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور سے شعورِ خودی کی پہلی جھلک کا عبوری دور ہے۔ یہ ایک طرح سے خوابِ فطرت سے بیداری کا عمل ہے جس میں اس کی ذات کی نجی علت اس کے اپنے وجود کے اندر دھڑکنے لگتی ہے ...... انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اس کے آزاد انتخاب کا پہلا فعل بھی ہوتا ہے[46]"

ہبوط کا قصہ ایک ایسے معاشرتی نظام کے وجود میں آنے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں انفرادیتوں کی کثرت اپنے امکانات کی تلاش کرتی ہے اور اپنی مرضی کو دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ انفرادیتوں کا یہ ہلاکت آفریں تصادم انسانی معاشرے کا دردِ زیست یا غم دوراں Weltschmerz ہے۔ اس کی محدود فطرت کے باعث انسان کی خودی میں اچھے اور برے دونوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔ یہ باہمی تصادم بقولِ اقبال قرآن کی آیت ۳۳ : ۲ کے مفہوم میں پوشیدہ ہے۔

"ہم نے اپنی امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کی، لیکن انہوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اور اس سے ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ یقیناً وہ ستم گار اور نادان ہے۔"

چنانچہ نبیوں پر وجدان کے ذریعے وحی کا آنا، دراصل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے، خدا اور انسان کے درمیان اخلاقی رابطے کو دوبارہ قائم کرنے کے مترادف ہے؛ اور اس لیے

بھی کہ معاشرے میں انسانی ذوات کے حقوق و فرائض کا تعین کر کے اسے قابو میں رکھا جا سکے۔ مقررہ عبادات کا عمل تفکر کی ایک صورت ہے اور یہ معیاراتِ علم و اخلاق کے باطنی تجربے کا عمل انجذاب بھی ہے۔ اس لیے عبادت خدا اور انسان کے درمیان ایک ایسا رابطہ ہے جو انسانی معاشرے کی اخلاقی ضرورتوں کے باعث وجود میں آتا ہے اور اس کا مقصد اس وقت بہتر طور پہ پورا ہوتا ہے جب وہ باجماعت ہو۔[۲۷]

انفرادی خودی جو معاشرے میں خیر و شر اور زندگی میں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار ہوتی ہے فی الحقیقت آزاد اور لافانی ہے۔ انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتے ہیں قرآن انجیل کے نظریہ نجات بالکفارہ کو مسترد کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا نے انسان کو تین حقیقی یکتائیوں سے نوازا ہے: وہ اللہ کا برگزیدہ ہے، اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود سطحِ ارض پر اللہ کا نائب و خلیفہ ہے اور ایک آزاد شخصیت کا امانت دار ہے جسے اس نے خود اپنی ذمہ داری پر قبول کیا ہے۔[۲۸]

فاعلیتِ اہتمامانہ بھی ہے اور تخلیقی بھی۔ بربنائے قیاس انسانی خودی کی مکمل حقیقت کا انداز رہبرانہ ہے۔ انسانی تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے جو ہدایتی مقصد کی وحدت سے باہم دگر مربوط ہے۔ علت کے سرچشمے قدرت کی طرف سے انسانی تجربے میں اور انسانی تجربے سے قدرت کی طرف موجزن رہتے ہیں۔ اس عمل میں انسانی خودی وہ شے حاصل کرتی ہے جسے ترتیبِ اجزا کی نفسیات میں بصیرت کہتے ہیں یا اشیاء کے مکانی اور علتی تعلق کا ادراک اور اشیا کے ملغوبے میں سے انتخاب کا اصول۔

"اس طرح انا کی انفعالیت کی رہنمائی اور اس پر اختیار کے عنصر سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ انا (خودی) ایک آزاد شخصی علت ہے انسان مطلق انا کی آزادی اور زندگی میں حصہ دار ہے جو متناہی انا کو جس میں بھی آزادیٔ کار کی صلاحیت ہوتی ہے، اُبھرنے میں مدد دیتا ہے اور جس نے خود خدا کی آزاد منشا کی آزادی کو محدود کر دیا ہے۔"[۲۹]

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں اقبال نے آزاد منشا (ارادۂ مطلق) کے جدید پسند نظریہ کو نقش بندی، متصوفانہ نظریۂ وحدت الشہود سے باہم قریب و مربوط کر دیا ہے جسے ہندوستان میں سترہویں صدی میں مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے پروان چڑھایا تھا۔

انسان کو جو ارادہ کی آزادی حاصل ہے، بہر حال مطلق نہیں ہے۔ تقدیر کے متعلق قرآن میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن وہ انسان کی اس تقدیر کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو کچھ حیاتیاتی ہے اور کچھ حیات خودی کے لیے ایک اخلاقی اور حیاتیاتی موقع مہیا کرتی ہے اور موت اس کی "ترکیبی فعالیت" کا پہلا امتحان ہے۔ ذاتی لافانیت انسانی خودی یا روح کا حق نہیں ہے بلکہ صرف ذاتی سعی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

ایک قوم انسانی خودیوں کی تکثیر اور باہمی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ ایک قوم میں انسانی خودی کاملیت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے، جو نبوت کے مترادف ہے۔ تعلیم نبوی سے قوم تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال عبدالکریم الجیلی کے "انسان کامل" کے نظریہ کو برگساں کے نظریہ ارتقائے تخلیقی پر فوقیت دیتے ہیں۔ اقبال پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کردار کو "انسان کامل" کا اسوہ گردانتے ہیں:

> "پیغمبر کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ متصوفانہ شعور کی وہ صورت ہے جس میں "وجدانی تجربہ" اپنے حدود سے باہر موجزن ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ایسے مواقع کی تلاش میں رہتا ہے جن سے اجتماعی زندگی کی قوتوں کی از سر نو رہنمائی کرے اور انہیں نیا گون عطا کرے۔ .... اب انسان کے عہد طفلی میں نفسیاتی توانائی، جسے میں پیغمبرانہ شعور سے تعبیر کرتا ہوں، پروان چڑھتی ہے۔ یہ انفرادی فکر اور انتخاب کو میانہ روی کے ساتھ پیش کرنے کا ایک ڈھنگ ہے جو تیار شدہ فیصلوں، انتخاب اور راہ عمل کے ذریعہ مہیا ہوتا ہے۔ ہر نوع عقل اور تنقیدی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ حیات، خود اپنے فائدے کے لیے غیر عقلانہ شعور کے نوع بہ نوع گونوں کو، بننے اور نشوونما پانے سے روکتی ہے جس کے ذریعے نفسیاتی توانائی ارتقائے انسانی کے ابتدائی مرحلہ میں، موجزن ہوتی تھی .... پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذرائع کشف کا تعلق ہے، وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کے کشف کی روح کا تعلق ہے، وہ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپؐ کی ذات مبارک میں، حیات علم کے نئے ذرائع دریافت کرتی ہے جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا ظہور ....

استقرائی ذہن کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے،
اس لیے وہ خود اسے موقوف کرنے کی ضرورت کو دریافت کر لیتی ہے۔۔۔۔۔
پیروہتائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، اسلام میں قرآن میں بار بار خرد سے
اور تجربہ سے کام لینے کی ہدایت اور علم انسانی کے ذرائع کے طور پہ تاریخ اور
فطرت (نیچر) پر اصرار اسی تصور کی نہایت کے مختلف رخ ہیں"[۵۱]

لہٰذا یونانی فلسفہ وعلوم کے جامد نظام خیال کے خلاف اپنی ذہنی بغاوت میں اور کائنات کے ایک متحرک تصور کی بالیدگی میں اسلامی فکر کے تمام رجحانات ـــــ عقلیت پسند، روایت پسند اور متصوفانہ، ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ حکیمانہ اسلام نے جدید مغربی تہذیب کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے[۵۲]

اجتہاد اسلام میں قانونی پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو خرابی پیدا ہوئی، وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی، جو چند تاریخی حقائق کے دباؤ کے باعث رونما ہوا مثلاً المتوکل کے دور میں معتزلین پر قدامت پرست علما کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ پر عقلی تاویلات میں کم غیر محتاط ہے، راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے بالکل مبرا رہنے اور دامن بچانے کو ترجیح دی اور پھر ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے اس کی تکمیل کر دی۔ ان تاریخی حالات نے روایتی مسلم دینیات کے اس نظریہ کو مستحکم کر دیا کہ باب الاجتہاد بند ہو چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور ان کے مسلک کے چند علما نے جن میں جدید پسند اساسیاتی تحریکات کے مؤسسین محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات شامل تھے، اس دینیاتی اذعان کے خلاف سخت احتجاج کیا اور اجتہاد کا حق از سر نو قائم کیا۔ مصر اور ترکی کے جدید پسندوں نے ان اساسیت پسندوں کے نقش قدم پر چل کر اس حق پر پوری طرح عمل کیا[۵۳]

ترکی میں اداروں کے ارتقا اور تطبیق میں، متحرک فکر کا تصور بہت دنوں سے چلا آ رہا ہے۔ حلیم ثابت کا نظریۂ قانون اسلامی جدید عمرانی تصورات پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک فیصلہ کن پیش گوئی کی جو آج کے پاکستان اور اسلامی ہند کی غالب سیاسی و مذہبی فکر پر پوری طرح صحیح اترتی ہے۔

"ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح، اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت کو پھر سے

> جانچنا پڑے گا اور اگر ہم عام فکرِ اسلام میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو صحت مند قدامت پسند تنقید کے ذریعے، اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں؟[۵۴]

اسلامی فقہ ناقابلِ تغیر قانون نہیں ہے، اجتہاد کے ذریعے جدید معاشرہ کی ضروریات کے مطابق اسے بدلا جا سکتا ہے۔ وہ مقدس نہیں ہے اور نہ اسلامی عقیدہ کا ضروری عنصر ہے۔ عباسیوں کے عروج سے پہلے، سوائے قرآن کے، اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے تیسری صدی کے اوائل تک اسلام میں کم سے کم انیس[۱۹] دار الفتاوی تھے جن کے نوع بہ نوع فقہی نظریے ایک نشو و نما پانے والی تہذیب کی ضروریات کے غماز ہیں۔ بعد کے فقہی مکتبوں میں اسلامی شریعت کا منجمد ہو جانا ایک مصنوعی حالت ہے جسے اسلامی مقننہ کے دوسرے تین مخارج کی جانب، بذریعہ اجتہاد، رجوع کر کے دور کیا جا سکتا ہے اول قرآن جس کا مطالعہ اور توضیح، وقت اور عصر کے تقاضوں کے مطابق کیا جائے۔ دوسرے حدیث، جسے شریعت کے سرچشمے کے طور پر، بے سمجھے بوجھے استعمال نہ کیا جائے اور تیسرے اجماع۔[۵۵]

اجماع کو اس کے کلاسیکی مفہوم میں قطعی طور پر مسترد کر دیا گیا تھا کہ یہ بالکلیہ علما کے لیے مختص ہے۔ اس کے رد کرنے والوں میں ابتدائی جدید پسند سید احمد خان اور چراغ علی شامل تھے۔ اقبال اسے اسلام کی نہایت اہم قانونی فکر قرار دے کر تسلیم کرتے ہیں لیکن انقلابی معنی میں اسے بھی اجماع ہی کہا جائے گا جسے ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظامِ حکومت کے ذریعے متفقہ طور پر حاصل کیا گیا ہو۔

> "دنیا کی نئی قوتوں کا دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربے، جدید اسلام کے ذہن پر "اجماع" کے امکانات اور قدر و قیمت کو مرتسم کر رہے ہیں۔[۵۶]
>
> اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشو و نما ایک حوصلہ افزا شگون ہے۔
>
> "اجتہاد کی طاقت کا قدیمی ادارہ ہائے شریعت کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم مقننہ کو تفویض کرنا، جو باہم مخالف فرقوں کی افزائش کے پیشِ نظر عہدِ حاضر میں اجماع کی ایک ممکن صورت ہے۔ اس کے ذریعہ عوام کے غیر پیشہ ور نمائندوں کے قانونی مباحث سے بہت کچھ حاصل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ لوگ معاملات

...میں بڑی دور رس اور تیز نگاہ رکھتے ہیں۔[۵]

اقبال کے خیال میں یہی ایک صورت ہے جس سے روایاتی اور قدیمی اسلام کی "سر بند گلی" کے ایک دھماکے سے پرخچے اُڑا کر نئے راستے نکالے جا سکتے ہیں۔

مسلم ہند اور پاکستان میں، مسلم قانونی تفکر کی نشوونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا از سر نو قیام ہے یعنی اجماع کے دائرۂ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔ برصغیر میں مغرب پسند مسلم دانشور طبقے نے ان کے نظریہ کو فوراً تسلیم کر لیا اور یہ نظریہ رائے عامہ اور پارلیمانی اداروں کے ہم مرتبہ ہو گیا۔ دوسرے مسلم ممالک، بالخصوص ترکی اور مصر میں، اس نظریہ سے ہم آہنگ نظریے پائے جاتے ہیں۔ لیکن "معتدل قدامت پسندی" نے جو ان کے مذہبی اور سیاسی نظام فکر کا نصف دیگر ہے، جمہور اور خواص کے ان طبقوں کو جو مذہبی قانون سے قطعاً نابلد ہیں، اجماع کی تشکیل کا حق بلا کسی پابندی اور قید کے منتقل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انھوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو ناگزیر مان کر ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ یہ حل پاکستان کے حکمران زعما کو بھی معقول نظر آیا اور انھوں نے بھی چند پابندیوں کے ساتھ اسے قبول کر لیا۔ لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردِ سر بنا ہوا ہے۔

حواشی

۱۔ اے بوسانی، دانتے اور اقبال مطبوعہ در کریسینٹ اینڈ گرین، پاکستان کے متعلق مضامین کا مجموعہ (لندن ۱۹۵۵ء)

۲۔ اقبال کی اردو نظموں کا انتخاب اور انگریزی میں ترجمہ از وی۔ کیرنان، "پوئمس فرام اقبال" (لندن ۱۹۵۵ء)، اقبال کا دوسرا منتخبہ کلام پوئیسی (پرما ۱۹۵۶ء)؛ اطالوی ترجمہ از اے بوسانی

۳۔ بانگِ درا (۱۹۴۲ء) ص ۲۸۸ - ۳۰۲

۴۔ اسرارِ خودی (لاہور، س۔ن) صفحہ ۳۴-۳۶ (نکلسن، ص ۵۶ - ۵۹)

۵۔ ایضاً، ص ۵۰ (نکلسن، ص ۸۲)؛ بالِ جبریل (۱۹۴۲ء)، ص ۲۹، ۴۴ الف۔

۶۔ رموزِ بے خودی (لاہور، س۔ن) ص ۱۶۵ - ۱۶۶، آربری، ص ۵۴ - ۵۷

۷۔ اسرار، ص ۲۶ - ۲۹، ۵۴؛ نکلسن، ص ۴۳ - ۴۷، ۸۹ - ۹۰

۸۔ دیباچہ اسرارِ خودی (لاہور ۱۹۰۸ء) ص ۳، حکمتِ اقبال مرتبہ جی۔ ڈی رشید (حیدرآباد ۱۹۴۵ء) ص ۱۲؛ بالِ جبریل، ص ۵۵ - ۸۱

۹۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۵ - ۱۱۶

۱۰۔ ساقی نامہ در بالِ جبریل، ص ۱۷۰

۱۱۔ پیامِ مشرق، (۱۹۴۲ء)، ص ۲۶۴؛ رموز، ص ۱۷۲، ۱۷۳ (آربری ص ۶۱ - ۶۲)

۱۲۔ بالِ جبریل، ص ۱۰۱

۱۳۔ "زمانہ"، ایضاً ص ۱۷۵ - ۱۷۶، نوائے وقت در پیامِ مشرق، ص ۱۰۲

۱۴۔ اسرار، ص ۶۵ - ۶۹؛ نکلسن، ص ۱۰۸ - ۱۱۵

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۲ (نکلسن ص ۳۶)؛ رموزِ ص ۱۴۳ - ۱۴۵ (آربری ۴۰ - ۴۲)

۱۶۔ جاوید نامہ، ص ۱۵۷ - ۱۵۸؛ پیامِ مشرق ص ۹۷ - ۹۸، بالِ جبریل ۱۹۲ - ۱۹۳؛ ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء)، ص ۲۱۳ - ۲۲۸

۱۷۔ ارمغان، ص ۱۱۷۔۱۸۳؛ جاوید نامہ، ص ۱۶۰۔۱۶۱ نیز تقدیر در بالِ جبریل ماخوذ از ابن العربی۔

۱۸۔ اسرار، ص ۲۹۔۳۳، (نکلسن ص ۴۸۔۵۵)

۱۹۔ بالِ جبریل، ص ۲۰۱۔۲۰۳؛ ضربِ کلیم (۱۹۳۷ء) ص ۱۵۱

۲۰۔ ضربِ کلیم، ص ۲۳، ۱۴۷

۲۱۔ بالِ جبریل ۱۶۶۔۱۶۷؛ مکتوب بنام آر۔ اے نکلسن، اردو ترجمہ در مکاتیب (۱۹۴۴ء) ص ۴۵۷۔۴۶۴

۲۲۔ بالِ جبریل، ص ۹۴، ۲۱۳؛ ضربِ کلیم ص ۷۴؛ ارمغان ص ۲۶۲

۲۳۔ اسرار، ص ۲۴۔۲۶؛ (نکلسن، ص ۳۸۔۴۲)؛ ضربِ کلیم، ص ۲۵، ۸۸، ۱۴۸

۲۴۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق؟ (۱۹۴۷ء) ص ۱۲۔۱۸؛ بالِ جبریل ص ۳۱

۲۵۔ مسجد قرطبہ در بالِ جبریل، ص ۱۲۷۔۱۳۰

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔۱۱۱، ۱۳۱، ۱۳۸؛ ضربِ کلیم ص ۳۹۔۴۱، ۴۷؛ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، ص ۲۳۔۲۷؛ زبورِ عجم (۱۹۴۴ء) ۱۷۰۔۱۷۱

۲۷۔ پیامِ مشرق، ص ۱۵۷؛ اسرار، ص ۸۲۔۸۳؛ بالِ جبریل ص ۸۰؛ پس چہ باید اے اقوامِ شرق، ص ۳۴۔۳۵

۲۸۔ بندگی نامہ (زبورِ عجم)، ص ۲۵۱۔۲۵۷، ۲۶۲۔۲۶۴؛ بالِ جبریل ص ۴۰، ۹۴؛ ضربِ کلیم ۹۹، ۱۱۷، ۱۱۳، ۱۲۸؛ جاوید نامہ، ص ۴۵

۲۹۔ رموز، ص ۱۲۵۔۱۲۸؛ (آربری ۲۶۔۲۸)؛ ضربِ کلیم، ص ۳۶؛ ارمغان، ص ۹۷

۳۰۔ طلوعِ اسلام (بانگِ درا) ۳۰۳۔۳۱۵

۳۱۔ گلشنِ رازِ جدید (زبورِ عجم) ص ۲۳۳؛ پس چہ باید کرد، ص ۴۶۔۴۷، ص ۵۶ تا ۶۳

۳۲۔ پیام، ۲۲۵۔۲۳۳؛ ضربِ کلیم، ص ۶۷

۳۳۔ ضربِ کلیم، ۲۸، ۷۹؛ زبورِ عجم ص ۱۷۱، ۱۸۰؛ بالِ جبریل، ۳۸۔۳۹، ۵۴؛ ارمغان ص ۶۳

۳۴۔ ری کنسٹرکشن، ص ۶

۳۵۔ ایضاً، ص ۳

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۰۔۱۲، ماخوذ از قرآن ۴۴: ۳۸، ۳: ۱۸۸، ۳۵، ۱۱، ۲۹: ۱۹ وغیرہ

۳۷۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۔۱۲

۳۸۔ ایضاً، ص ۴، ۱۲، ۱۸ تا ۲۴

۳۹۔ اسرار، ص ۸۰۔۸۲ (نکلسن، ص ۱۳۴۔۱۳۸)

۴۰۔ ری کنسٹرکشن، ص ۶۴، ماخوذ از قرآن ۱۰: ۶، ۳۱: ۲۸ وغیرہ

۴۱۔ ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۷۶۔۷۷

۴۲۔ ایضاً، ص ۴۷؛ اسرار، ۱۳۔۱۵ (نکلسن ص ۱۶۔۲۲)

۴۳۔ ری کنسٹرکشن، ص ۵۱، ۵۸

۴۴۔ ایضاً، ص ۷۳

۴۵۔ ایضاً، ۶۴ تا ۶۸

۴۶۔ ایضاً، ص ۷۸۔۸۲

۴۷۔ ایضاً، ص ۸۷

۴۸۔ ایضاً، ص ۹۰

۴۹۔ ایضاً، ۱۰۲۔۱۰۳

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۱۳، رموز، ۸۔۱۰ (آربری، ۸۔۹)

۵۱۔ ری کنسٹرکشن، ۱۱۹۔۱۲۰

۵۲۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۲۵۔۱۲۶

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۵۷ تا ۱۶۴

۵۶۔ ایضاً، ص ۱۴۶۔۱۶۵

۵۷۔ ایضاً، ص ۱۶۵

189

اقبالؒ کے ارتقائے فکر
کا
تنقیدی جائزہ

پروفیسر محمد انور صادق

”میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔“

اقبالؒ

اقبال کا فکری ارتقا، اقبالیات کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک ہے۔ ہر وہ نقاد جس نے اقبالیات کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے، اس نے اقبال کے فکری ارتقاء پر بھی تھوڑا بہت ضرور لکھا ہے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر سلیم اختر "اقبال کا نفسیاتی مطالعہ" میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"اقبال کا فکری ارتقاء جیومیٹریکل یعنی ۲، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲ کے انداز پر تھا۔"[1]

اسی طرح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی اپنی کتاب "فکر اقبال" میں لکھتے ہیں۔

"اقبال کے کلام میں شروع سے آخر تک مسلسل ارتقائے فکر پایا جاتا ہے۔"[2]

جہاں ان حضرات نے اقبال کے فکری ارتقاء پر روشنی ڈالی ہے، وہاں یہ ارتقاء کے نتیجے میں فکر اقبال میں پیدا ہونے والے تضادات کی نشان دہی بھی کیے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ ڈاکٹر سلیم اختر کتاب مذکور میں لکھتے ہیں۔

"اقبال کا فکر ارتقاء پذیر رہا ——— اور مختلف اوقات میں وہ مختلف اثرات کے تحت رہے۔"[3]

اس سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم کی رائے یہ ہے کہ

"اقبال میں بظاہر جو تضاد نظر آتا ہے وہ ارتقائے فکر کا نتیجہ ہے۔"

تاہم بقول سر عبدالقادر۔

"ہمیں اقبال کے کلام میں خیالات کی جو بوقلمونی نظر آتی ہے، وہ تضاد نہیں ہے بلکہ اقبال کی نظر و فکر کا ارتقاء ہے اور کچھ وہی لوگ اقبال کے افکار کو تضاد کا الزام

دے سکتے ہیں جنہیں اقبال کے اسلوبِ فکر و نظر کی عہد بعہد تبدیلیوں کا علم نہیں ہے[ی]

مندرجہ بالا بحث سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اقبال کا فکر مسلسل ارتقاء پذیر رہا ہے۔ نیز ان کی رفتارِ ترقی بہت تیز تھی۔ دوسرے یہ کہ فکرِ اقبال میں جو تضادات پائے جاتے ہیں، وہ اُن کے ارتقائے فکر کا نتیجہ ہیں۔ اب فکرِ اقبال کے حوالے سے دیکھنا یہ ہے کہ عملِ ارتقاء سے فکری تضادات پیدا ہوتے ہیں یا رفع ہوتے ہیں؟ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے فکری ارتقا کی تعریف بیان کرنا ہوگی۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ فکری ارتقا کی ماہیت دو الفاظ 'فکر' اور 'ارتقا' سے مرکب ہے اس لیے پہلے فکر کی اور پھر ارتقا کی ماہیت کو سمجھنا ہوگا۔ فکر سے ہماری کیا مراد ہے؟ فکر درحقیقت وہ صلاحیت ہے جو انسان کو حیوان سے ممتاز کرتی ہے اور یہی وہ صلاحیت ہے جس کی بناء پر انسان کو حیوانِ ناطق کہا جاتا ہے۔ نطق میں تکلم کے ساتھ ساتھ تعقل کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ بقول سید علی عباس جلالپوری

"انسانی ذہن کی فکر و تدبر کی وہ خاصیت جو اس میں خود شعوری پیدا کرتی ہے، عقل ہے"[ق]

مختصر یہ کہ فکر ایک ایسا ذہنی عمل ہے جس میں ان واقعات، حادثات اور اشیاء پر سوچ بچار کی جاتی ہے جو مادی طور پر حواس کے سامنے موجود نہیں ہوتے بلکہ ہم اُنہیں علامتوں، اشاروں، اور کنایوں کی صورت میں بیان کرتے ہیں اور ان کے باہمی روابط تلاش کرتے ہیں۔ یہ سارا ذہنی عمل عقل کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔

فکر کے تین مراتب ہیں۔ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ۔ ذہن اپنے ابتدائی مرحلے پر حسی تاثرات کو معطیات کے طور پر کام میں لاتا ہے اور انہیں عقل کی روشنی میں مفاہیم عطا کرتا ہے جبکہ ثانوی درجے میں ذہن اشیاء کے حسی تاثرات کی بجائے ان کے تصورات کو علامتوں کے طور پر استعمال کرتا ہے اور فکر کے عمل کو آگے بڑھاتا ہے۔ فکر کا آخری مرحلہ وہ ہے جب ذہن حسی تاثرات اور تصورات و علامات سے بے نیاز ہو کر تجریدی رنگ میں ماہیت اشیاء کو اپنی گرفت میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ فکر کا اعلیٰ ترین مقام ہے اور بقول ڈبلیو۔ سی۔ ششیس

"فلسفہ لازمی طور پر حسی فکر سے غیر حسی یا خالص فکر کی طرف بڑھنے کا نام ہے"[ط]

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سائنس اور شاعری بالترتیب فکر کے ابتدائی اور ثانوی درجوں تک ہی محدود رہتے ہیں جبکہ فلسفہ فکر کے اعلیٰ ترین مقام تک جا پہنچتا ہے۔

بہرحال جہاں تک فکر کی دیگر خصوصیات کا تعلق ہے، ان میں تجزیہ اور ترکیب زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ فکر میں تجزیے اور ترکیب دونوں سے کام لیا جاتا ہے۔ تجزیے میں کسی شئے کے ہر پہلو کا الگ الگ جائزہ لیا جاتا ہے جبکہ ترکیب میں شئے کے تمام پہلوؤں کو یکجا کر کے دیکھا جاتا ہے فکر کا تضاد و تناقص سے پاک ہونا بھی اس کی اہم ترین خصوصیات میں سے ہے۔

فکر بالعموم دو قسموں کا ہوتا ہے۔ ایک تعقلی فکر اور دوسرے تخیلی فکر۔ تعقلی فکر کو حقیقی فکر بھی کہا جاتا ہے۔ ایف۔ ایل۔ رش کے مطابق استخراجی فکر، استقرائی فکر اور تنقیدی فکر، حقیقی فکر کی تین مختلف صورتیں ہیں۔ استخراجی فکر میں کلیات سے جزئیات کی طرف اور استقرائی فکر میں جزئیات سے کلیات کی طرف استدلال کیا جاتا ہے جبکہ تنقیدی فکر میں کسی شئے کی قدر و قیمت یا حسن و قبح پر حکم لگایا جاتا ہے۔ اب چونکہ فکر کی ان اقسام کو بالعموم اہلِ فلسفہ استعمال میں لاتے ہیں اس لیے اس کو بحیثیت مجموعی فلسفیانہ فکر بھی کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس تخیلی فکر کو شاعرانہ فکر کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ شعرائے کرام زیادہ تر اسی قسم کے فکر سے کام لیتے ہیں اور ماضی کے تجربات و تصورات کو نئے امتزاج میں پیش کر کے حقیقت کی نئی نئی صورتیں پیدا کرتے رہتے ہیں اس لیے شاعرانہ فکر میں تضاد و تناقص کا پیدا ہو جانا لازمی امر ہے۔ البتہ جدت و ندرت اور تازگی کا احساس اس کی نمایاں ترین خصوصیات ہیں۔ تضاد و تناقص کو فلسفیانہ فکر کا عیب اور شاعرانہ فکر کا حسن تصور کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں۔

"تنوع یا تضاد شاعری کا حسن یا مزاج ہے اور فلسفہ کا نقص یا نارسائی۔"[۲۶]

دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال میں ہر دو طرح کی فکر اپنے درجۂ کمال تک پائی جاتی ہے۔

ماہیتِ فکر پر غور کر لینے کے بعد اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تصورِ ارتقا کی وضاحت کر دی جائے تاکہ سلسلۂ کلام آگے بڑھ سکے۔ تصورِ ارتقا جدید دور کے معروف ترین نظریات میں سے ایک ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ

"یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ ارتقا فطرت کا ایک مسلّم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقا کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں۔"[۲۷]

لیکن سوال یہ ہے کہ ارتقا سے ہماری مراد کیا ہے؟ انگریزی زبان کا لفظ Evolution، Evolve سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی کسی ملفوف شئے کو کھول کر پھیلا دینا ہے۔ یا یہ کہ کسی شئے کے جوہر کو جو بالقوی اس میں موجود ہو، باہر نکالنا وغیرہ

جسٹس ایس اے رحمٰن اپنے ایک مضمون "اقبال اور مسئلہ ارتقاء" میں تصورِ ارتقا کا مفہوم واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہ درحقیقت کسی شے کے فطری امکانات کا بلا لحاظ ماحول، عملی اظہار ہے"۔[9]

تصورِ ارتقاء میں حرکت و تغیر کا مفہوم لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔ عمل ارتقا سے ایک شے یا فرد کے جملہ امکانات و رجحانات کو یکجہتی اور وحدت فکر عطا ہوتی ہے جبکہ جمود میں شے یا فرد میں انتشار اور پراگندگی کی راہیں کھلتی ہیں۔ جمود دراصل حرکتِ رجعی کا نقطۂ آغاز ہوتا ہے۔ بعض اوقات ارتقا اور تغیر کو ہم معنی سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ ہر تغیر میں ارتقاء نہیں ہوتا جبکہ ہر ارتقاء میں تغیر ضرور ہوتا ہے اس لیے ارتقا صرف ایسی حرکت کو کہیں گے جو خطِ مستقیم میں ہو اور مثبت نتائج پیدا کرے۔

عملِ ارتقا کے دوران میں کسی شے میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، کیا وہ اس شے کے داخلی تقاضوں کا نتیجہ ہوتی ہیں یا خارجی ماحول کے اثرات کا، اس مسئلے پر ماہرین ارتقا کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے بعض کا خیال ہے کہ محرک ارتقا شے کے داخلی تقاضے ہوتے ہیں جبکہ بعض خارجی ماحول کے اثرات کو ارتقاء کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اب جہاں تک اقبال کے تصورِ ارتقاء کا تعلق ہے وہ دونوں طرح کے محرکات کو یکساں طور پر اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ

کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی۔[10]

تو وہ ارتقا کے داخلی تقاضوں کی نشاندہی کرتے ہیں اور جب اس غنچے کے بارے میں جو اپنے نفس کے زور پر کھلتا ہے یہ کہتے ہیں کہ

"جسے نصیب نہیں آفتاب کا پرتو"۔[11]

تو گویا وہ ارتقا میں خارجی محرکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبال عمل ارتقا میں داخلی تقاضوں کے ساتھ ساتھ خارجی عوامل کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی شے کے داخلی امکانات کس اصول کے تحت ارتقاء پذیر ہوتے ہیں؟ اس کا جواب بقول ڈاکٹر قاضی عبدالمجید یہ ہے کہ

"انسان، جماعت اور کائنات میں ارتقائی اصول کار فرما ہے لیکن یہ ارتقا ہموار نہیں ہوتا بلکہ اصولِ تضاد کا پابند ہے"۔[12]

ارتقائی عمل کا ایک بنیادی خاصہ اُس کا تسلسل ہے۔ انسان اور کائنات ابتدائے آفرنیش ہی سے ارتقاء پذیر ہیں اور یہ عمل کسی مقام پر رُکے بغیر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک انسان اور کائنات اپنے کمال تک نہیں پہنچ جاتے۔ از ابتدا تا انتہا یہ ایک مسلسل عمل ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ فکر جب اس پورے عمل کو اپنی گرفت میں نہیں لے سکتی تو وہ اسے مختلف حصوں میں بانٹ کر سمجھنے کی کوشش کرتی ہے جنہیں ارتقا کے مدارج یا ادوار کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کے تمدنی ارتقاء کو ماہرینِ سماجیات نے وحشت، بربریت اور تمدن جیسے ادوار میں تقسیم کر رکھا ہے۔ البتہ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ تصورِ ارتقا ایک اضافی شے ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں ہمسفر ہونے کے باوجود ایک مقام پر نہیں ہیں اور سفرِ ارتقا میں کوئی چیز آگے ہے اور کوئی پیچھے۔ من حیثیت الجماعت انسان سب سے آگے ہے تاہم کمالِ مطلق کا مقام ابھی انسان کو بھی حاصل نہیں ہے۔ جہاں تک ایک فردِ واحد کے فکری ارتقا کا تعلق ہے ہم اُسے قوانینِ ارتقا کی روشنی میں کسی حد تک قطعیت کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں جبکہ وہ فرد اپنی حیاتِ مستعار کا دور بھی پورا کر چکا ہو۔ فکری ارتقا کا اپنے تکمیلی مرحلہ میں تضادات سے پاک ہونا بہت ضروری ہے۔

ماہیات فکر و ارتقا پر غور کرنے کا بنیادی مقصد دراصل فکری ارتقا کی تعریف بیان کرنا تھا تاکہ اقبال کے ارتقائے فکر کا مطالعہ کیا جا سکے۔ چنانچہ کسی فرد کی فکری قابلیتوں کا اپنے تمام تر امکانات سمیت خارجی ماحول کے اثرات کے ساتھ مل کر بتدریج ایک ایسے کل کی صورت اختیار کرنا کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں تضادات کی بجائے مکمل ارتباط و ہم آہنگی پیدا ہو جائے، فکری ارتقا کہلاتا ہے۔ فکر کی مثال درحقیقت اس بیج کی سی ہے جسے تناور درخت بننے کے لیے سازگار ماحول کے علاوہ مناسب وقت کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔

فکر کے حرکی کردار پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال اپنے خطبۂ اول میں لکھتے ہیں۔

> "فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے، ساکن نہیں اور باعتبارِ زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت ایک حقیقتِ حاضرہ کے طور پر شروع ہی سے موجود رہتی ہے گویا جہاں تک اظہارِ ذات کا تعلق ہے فکر کی مثال ایک کُل کی سی ہے۔"

چنانچہ اس مضمون کا بنیادی مقصد فکرِ اقبال کی ارتقا یافتہ صورت یا تکمیلی نظامِ فکر کا مطالعہ

ہے نہ کہ ان کے مختلف ارتقائی مدارج فکر یا ادوار کا۔ اقبال کی ذات میں گو شاعرانہ اور فلسفیانہ ہر دو طرح کا فکر پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہے تاہم زیر نظر مضمون کو ان کی فلسفیانہ فکر کے ارتقا کے مطالعہ تک ہی محدود رکھا جائے گا۔

(۲)

اقبال اپنے فکری ارتقا پر بذات خود بھی لکھنا چاہتے تھے لیکن بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر وہ ایسا نہ کر پائے جیسا کہ وہ اپنے ایک خط مؤرخہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء میں سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں

"میں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں اور یہ سرگزشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے، مجھے یقین ہے، جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں، اس تحریر سے اُن میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔"

اسی طرح اپنے ایک اور خط میں مؤرخہ ۲۷ نومبر ۱۹۱۹ء میں حشمت رحمانی کو لکھتے ہیں:

"میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے خیالات کا تدریجی انقلاب، البتہ سبق آموز ہو سکتا ہے۔ اگر کبھی فرصت ہو گئی تو لکھوں گا۔ فی الحال اس کا وجود محض عزائم کی فہرست میں ہے۔"

کیا ہی بہتر ہوتا اگر وہ اپنے ہاتھوں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت لکھنے میں کامیاب ہو جاتے اس سے ایک تو ان کے خیالات میں عہد بہ عہد ہونے والی تبدیلیوں کو سمجھنے میں مدد ملتی اور دوسرے ان شکوک و شبہات کے ازالے کا موقع فراہم ہوتا جو ان کی زندگی ہی میں بعض لوگوں کے اذہان میں پیدا ہو چکے تھے۔

اقبال کے فکری ارتقا پر قلم اٹھانا درحقیقت اُن کے عزائم کی تکمیل کرنا ہے۔ اس لیے کئی ایک ماہرین اقبالیات نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ مثال کے طور پر پروفیسر ابوظفر عبدالواحد نے "اقبال کا ذہنی ارتقا" کے عنوان سے ایک مضمون قلمبند کیا۔ اسی طرح پروفیسر احمد خان نے بھی ایک مضمون بہ عنوان "اقبال کا شاعرانہ ارتقا" لکھا ہے۔ "اقبال کا فنی ارتقا" پروفیسر جابر علی سید کی ایک قابل قدر تصنیف ہے جس میں انہوں نے اقبال کے فنی ارتقا کو موضوع بحث

بنایا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اتنے سارے مضامین کی موجودگی میں ایک نئے مضمون کے لکھے جانے کا کیا جواز ہے؟ بات دراصل یہ ہے کہ جب ذہنی ارتقاء کی ترکیب استعمال کی جاسکتی ہے تو اس میں فکری اور فنی ہر دو طرح کے ارتقا کا مفہوم موجود ہوتا ہے۔ جبکہ زیرِ نظر مضمون کا بنیادی مقصد صرف اقبال کے فکری ارتقا کا جائزہ لینا ہے۔ اسی طرح جب شاعرانہ ارتقاء یا فنی ارتقا جیسی تراکیب استعمال ہوں تو شاعرانہ فکر و فن کا جائزہ مقصود ہوتا ہے اس لیے فکری ارتقا کا پہلو اس قسم کے جائزوں میں یا تو بالکل نظر انداز ہو جاتا ہے یا پھر ثانوی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں اقبال کے فکری ارتقاء پر اظہارِ خیال کی گنجائش بہر حال موجود ہے۔

اگرچہ اس مضمون کا بنیادی مقصد اس سوال کا جواب تلاش کرنا ہے، کیا آخری دور میں اقبال کے افکار میں انجام کار رفع اضداد اور ہم آہنگی نظر آتی ہے یا داخلی تضاد کی قدر باقی رہتا ہے؟ تاہم فکرِ اقبال کے ارتقا کے ابتدائی مدارج پر ایک نظر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فکرِ حیاتِ اقبال کی درجہ بندی کرتے وقت بالعموم اُن کی شاعری ہی کو ملحوظِ خاطر رکھا جاتا ہے اور اُن کی فلسفیانہ فکر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جس سے اقبال کے فکری ارتقاء سے متعلق نتائج اخذ کرنے میں مشکلات پیش آسکتی ہیں کیونکہ بقول پروفیسر رشید احمد صدیقی

"مرحوم کو صرف شاعر سمجھ لینا یا یہ کہ اُن کے خیالات یا تصورات تمام کے تمام ان کے کلام میں منعقد ہو چکے ہیں، بڑی غلطی ہے۔ مرحوم کی فکر و نظر کا بہت کم حصہ ان کے کلام میں منتقل ہوا ہے۔"[۲]

چنانچہ بہت سے ماہرینِ اقبالیات اب تک اسی غلطی کے مرتکب ہو رہے ہیں اور سر عبدالقادر نے "بانگِ درا" میں اقبال کی شاعری کے جو ادوار مقرر کیے تھے انہیں درست تسلیم کرتے چلے جا رہے ہیں۔ حالانکہ ہونا یہ چاہیئے تھا کہ اقبال کی نثر اور شاعری یا یہ کہ ان کی فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فکر کا بیک وقت مطالعہ کر کے ان کے فکری ارتقاء کے مختلف ادوار یا مدارج کا تعین کیا جاتا تاکہ پورا اقبال آنکھوں کے سامنے آسکتا۔

اب جہاں تک اقبال کے شاعرانہ تموج کے ارتقا کا تعلق ہے، ماہرین اقبالیات اسے بالعموم تین واضح ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ اقبال کے شاعرانہ ارتقا کا پہلا دور ابتدائے شاعری سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے۔ بعض اصحاب اس دور کو ۱۹۰۱ء سے ہی شروع کرتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید اپنے ایک مضمون "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام" میں

لکھتے ہیں:

"اقبال کی شاعری کو عموماً تین دوروں میں تقسیم کیا جاتا ہے، پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کا ہے"[۵۰]

جبکہ دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے لے کر ۱۹۰۸ء تک کے عرصے پر محیط ہے اور یہ اقبال کے قیام یورپ کا زمانہ ہے۔ یہ دور اقبال کی شاعری کا دراصل عبوری دور ہے۔ ان کی شاعری کا تیسرا دَور ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپسی کے ساتھ ہی شروع ہوتا ہے جو ان کی وفات یعنی اپریل ۱۹۳۸ء تک جاری رہتا ہے۔ ان تین ادوار میں اقبال کی شاعری نے جو رُخ اختیار کیے اس کے لحاظ سے انہیں مختلف ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر پہلے دور کو قومی شاعری، دوسرے کو فکری شاعری کا دور جبکہ تیسرے دور کو اُن کی شاعری کا اسلامی اور بین الاقوامی دور کہا جاتا ہے۔ اقبال کے شاعرانہ ارتقا کو ان تین ادوار میں تقسیم کرنے والوں میں سرعبدالقادر شیخ اکبر علی، قاضی عبدالحمید، پروفیسر حمید احمد خان اور خلیفہ عبدالحکیم جیسے ماہرینِ اقبالیات کے نام شامل ہیں۔

بعض اصحابِ فکر و نظر نے اقبال کے شاعرانہ ارتقا کے تین کی بجائے چار دور بھی مقرر کیے ہیں۔ ان میں مولانا عبدالسلام ندوی اور محمد طاہر فاروقی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان دونوں کے ہاں ادوار کا تعین تقریباً یکساں ہے۔ طاہر فاروقی نے اپنی کتاب "سیرتِ اقبال" اور عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب "اقبالِ کامل" میں ان ادوار کی نشان دہی کی ہے۔ اُن کے نزدیک اقبال کی شاعری کے ادوار اس طرح سے ہیں۔

"پہلا دور از ابتدا تا ۱۹۰۵ء یعنی اقبال کے بغرضِ تعلیم یورپ جانے تک کی شاعری کا دور ہے۔"

اقبال کی شاعری کا دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء یعنی اُن کے قیامِ یورپ کے زمانہ پر مشتمل ہے۔

یہ دونوں دور تقریباً وہی ہیں جو اس سے پہلے بیان کیے جا چکے ہیں البتہ طاہر فاروقی اور عبدالسلام ندوی کے مطابق اقبال کی شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک ہے یعنی یہ دور یورپ سے واپس آنے کے بعد بانگِ درا کی اشاعت تک کی شاعری پر مشتمل ہے۔ اقبال کی شاعری کا چوتھا دور ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۸ء جو بانگِ درا کی اشاعت کے بعد اقبال کی وفات تک

کی شاعری کا دور ہے۔ طاہر فاروقی اپنی کتاب "سیرتِ اقبال" میں یہ دور مقرر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"پہلے تین دور تو خود اقبال نے قائم کیے ہیں، چوتھا دور ہم نے قائم کیا ہے جس کی وجہ آئندہ ظاہر ہو جائے گی۔"[۵۳]

چنانچہ وہ اسے دورِ سوم کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔

مندرجہ بالا محققین کی آرا کے برعکس ڈاکٹر سید عبداللہ کی تحقیق یہ ہے کہ اقبال کی شاعری ارتقا کے پانچ ادوار میں سے گزر کر اپنے پایۂ تکمیل کو پہنچی تھی۔ اس لیے انہوں نے فکرِ اقبال کے ارتقا کے ادوار کو اسی رنگ میں متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کے خیال میں اقبال کا پہلا دور ۱۸۹۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا دور ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء یعنی قیامِ یورپ کی شاعری کا دور ہے جبکہ تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک ہے دوسرے لفظوں میں اقبال کا یہ دور یورپ کی واپسی سے لے کر پہلی جنگِ عظیم کے خاتمہ تک کی شاعری پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے چوتھا دور ۱۹۱۸ء سے شروع کیا ہے اور ۱۹۳۲ء پر ختم کیا ہے۔ گویا جاوید نامہ تک کی شاعری اس دور میں شامل ہے اور آخری دور ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۸ء یعنی وفاتِ اقبال تک کی شاعری کا دور ہے۔ اقبال کے شاعرانہ ادوار کا تعین کرتے وقت ڈاکٹر سید عبداللہ نے جس اصول کی پیروی کی ہے، وہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے۔

"یہ دور بندی درحقیقت ان سیاسی واقعات کے پیشِ نظر کی گئی ہے جن سے مسلمان قوم متاثر ہوتی رہی۔ مسلمان قوم کی ذہنی تاریخ کے جو ادوار مقرر کیے جا سکتے ہیں، وہی ادوار اقبال کے کلام کے ارتقا کے متعلق بھی مقرر کیے جا سکتے ہیں۔"[۵۴]

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اصول و قوانین کیا ہو سکتے ہیں، جن کی روشنی میں کسی فرد کے فکری ارتقا کی بہترین طریقے سے دور بندی کی جا سکتی ہو۔ چنانچہ پہلی بات جو اس ضمن میں ملحوظِ خاطر رہنی چاہیے۔ یہ ہے کہ کسی فرد کے خارجی ماحول اور داخلی تقاضوں کا بیک وقت مطالعہ کر کے دور بندی کی جائے کیونکہ فکری ارتقا نہ صرف خارجی ماحول کے اثرات کی پیداوار ہے بلکہ فرد کے داخلی تقاضوں کا آئینہ دار بھی ہوتا ہے۔ ذہنی ارتقا کی دور بندی کا دوسرا اصول کسی فرد کی فکری ساخت میں ان مشترک اور مختلف عناصر کی نشان دہی کرتا ہے جن کی بنیاد پر

مختلف ادوار کی تشکیل اور تمیز کی جا سکتی ہو۔ دور بندی کا تیسرا اصول کسی فرد کی عمودی ترقی اور اُفقی ترقی میں امتیاز کرنا بھی ہے کیونکہ تکنیکی اعتبار سے فکری ارتقا میں صرف عمودی ترقی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ عمودی ترقی سے مراد فرد کی فکری صلاحیت کے معیار میں اضافہ ہے جبکہ افقی ترقی کا تعلق مقدار میں اضافے سے ہے۔ کسی فرد کی فکری ارتقا کی دور بندی کے لیے ضروری ہے کہ اس کی تمام ترجیحات کو سامنے رکھ کر فیصلے کیے جائیں تاکہ شخصیت کا کوئی پہلو اوجھل نہ رہے چنانچہ ڈاکٹر جاوید اقبال کی "زندہ رود" ایک ایسی کتاب ہے جس میں ان اصولوں کی روشنی میں حیاتِ اقبال کو تشکیلی، وسطی اور اختتامی تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اقبال کے ارتقائے فکر کے ادوار کا تعین اگر صرف شاعری کی بنیاد پر کیا جائے تو کچھ زیادہ مشکلات پیش نہیں آتیں۔ البتہ جب ان کی نظم و نثر دونوں کو ملا کر فیصلہ کرنے کی کوشش کی جائے تو اصل مشکلات کا در کھلتا ہے کیونکہ اُن کی فلسفیانہ فکر اور شاعرانہ فکر ایک خطِ مستقیم کی بجائے دو متوازی خطوط پر الگ الگ سفر کرتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کا نبوغ ان کے فلسفے یا ان کی نثر میں منطقی استدلال کے پیرائے میں اور ان کی شاعری میں تخیل کے رنگ میں رنگین ہو کر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے فکرِ اقبال دو متوازی خطوط پر گامزن ہونے پر مجبور ہے۔ فکرِ اقبال کے فکری اور شعری دھاروں کی علیحدگی پر تبصرہ کرتے ڈاکٹر سلیم اختر لکھتے ہیں۔

> "اقبال کی نثر اور شاعری کا بیک وقت مطالعہ کرنے پر یوں محسوس ہوتا ہے گویا دو الگ شخصیتوں کا اظہار ہو۔ اس کی نثر میں ادبی حسن کے مقابلے میں لیگل ڈرافٹنگ کا انداز زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اس سے اقبال کی نثر میں استدلال کی قوت جلوہ گر نظر آتی ہے۔"[۹]

راقم کا خیال یہ ہے کہ اقبال کا فلسفیانہ ارتقا ۱۹۰۴ء سے اُن کے ایک مضمون "قومی زندگی" سے شروع ہوتا ہے اور ۱۹۳۰ء میں "تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ" پر اپنے معراج کو پہنچ جاتا ہے۔ جبکہ شاعرانہ ارتقا ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۲ء میں جاوید نامہ کی اشاعت پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا شمار عمودی ترقی کی بجائے افقی ترقی کے ذیل میں ہوگا۔ لہٰذا اُس پر فکری ارتقا کے تصور کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(۳)

اقبال کی تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ ان کے فلسفیانہ فکر کی معراج ہے۔ ان کی یہ کتاب

۱۹۳۰ء میں پہلی بار زیورِ طبع سے آراستہ ہوکر منظرِ عام پر آئی۔ اس کے بعد انھوں نے نثر میں جو کچھ لکھا جو کچھ لکھنے کا ارادہ کیا، اس کا براہِ راست تعلق ان کے فکری ارتقا سے نہیں بنتا بلکہ اس کا تعلق اس کتاب میں اٹھنے والے فکری مباحث کے عملی تقاضوں کی تکمیل سے تھا۔ مثال کے طور پر وہ اسلامی اصولِ فقہ کی تدوینِ نو پر ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے اسی طرح تاریخِ تصوف اور حواشی قرآن مجید لکھنے کا ارادہ بھی ان کے دل میں تھا لیکن ضعفِ بصارت کی وجہ سے یہ منصوبہ معرضِ التوا میں پڑ گیا اب اگر اقبال یہ کتابیں لکھنے میں کامیاب ہو جاتے تو ان کے فکری ارتقا میں عموداً کوئی اضافہ نہ ہوتا۔ اس لیے سید نذیر نیازی کا یہ خیال کہ

"وہ ایک زندہ انسان تھے اور ان کا فکری ارتقا تادمِ مرگ جاری رہا۔"[۱۸]

محلِ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال اگر بیس تیس سال اور زندہ رہتے تو ان کی فکر مزید کروٹ بدلتی اور مزید ارتقا کی جانب گامزنِ سفر ہوتی کیونکہ بقول پروفیسر پیارے لال:

"ذہن کی پختگی ایک اضافی قدر ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ انسانی شعور کی بالیدگی انسانی زندگی کی طرح ایک لامتناہی عمل ہے، اس میں قطعیت نام کی کوئی شے نہیں ہے۔"[۱۹]

بہر حال تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ ہی کو بحالتِ موجودہ ان کی فکر کی معراج کہا جائے گا۔ چنانچہ سوال یہ ہے کہ ارتقا کے آخری دور میں اقبال کا نظامِ فکر کیا تھا تاکہ فکری ارتقا کے اصولوں کی روشنی میں فکرِ اقبال میں تضادات کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی رائے دی جا سکے اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے ہمیں ایک بار پھر "تشکیلِ جدید" ہی کی طرف رخ کرنا پڑے گا۔ "تشکیلِ جدید" کا بنیادی موضوع تو درحقیقت اقبال کا فلسفۂ تمدن ہے۔ اقبال کا فلسفۂ تمدن بنیادی طور پر اسلامی تصورات کی نئی تشکیل پر مبنی ہے جس میں انسان، خدا اور کائنات کے باہمی روابط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اقبال اپنے خطبے بعنوان "علم اور مذہبی مشاہدات" میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

"انسان میں خدا اور کائنات سے ہمہ جہتی تعلقات کے برتر شعور کو بیدار کرنا قرآن مجید کا بنیادی مقصد ہے۔"[۲۰]

دیکھنا یہ ہے کہ اقبال انسان، خدا اور کائنات کے ہمہ جہتی تعلقات کو کس رنگ میں دیکھتے ہیں، اقبال کے خیال میں

"قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں

ایک 'الگ 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، 'بڑا اور چھوٹا'۔

جبکہ یہ کائنات یا یہ کہ مادہ بقول اقبال ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے گویا

"بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔"[۲۱]

مختصر یہ کہ ان چھوٹی بڑی خودیوں کے باہمی تعلقات کو اپنے تمام تر امکانات کے ساتھ بروئے کار لانے کا نام اقبال کا فلسفۂ تمدن ہے۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن یا حیات اجتماعیہ کے تصور میں فرد کی اہمیت جتلانا سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے۔ اقبال کے نزدیک ہر فرد ملت کے مقدر کا ستارہ ہے اور اسے قوموں کے بنانے سنوارنے میں مرکزی مقام حاصل ہے اس لیے ضروری ہے کہ فرد کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دی جائے تاکہ وہ تعمیرِ ملت میں مثبت کردار ادا کر سکے چنانچہ اقبال فرد کی تعمیرِ سیرت کے پیشِ نظر اپنا پروگرام پیش کرتے ہیں جسے ان کا فلسفۂ خودی بھی کہا جاتا ہے۔ اس لیے اقبال کے نظامِ تمدن کو سمجھنے کے لیے ان کے تصورِ خودی پر غور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اقبال اپنے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں نے خودی کا لفظ غرور اور تکبر کے معنوں میں استعمال نہیں کیا۔ اس سے میری مراد فرد کا احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ ہے جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ خودی درحقیقت خود شناسی اور خود شعوری ہی کا دوسرا نام ہے جس کے تحت ایک فرد اپنی صلاحیتوں کا واضح ادراک حاصل کر کے خود کو تعمیرِ ملت کے لیے وقف کر دیتا ہے اقبال اسے شعورِ خویشتن بھی کہتے ہیں اور یہ ان کے نظامِ تمدن کی پہلی منزل ہے اور یوں اقبال کے تصورِ خودی کو ان کے نظامِ تمدن میں کلیدی مقام حاصل ہو جاتا ہے۔

اقبال کے تصورِ خودی کے مطابق ایک فرد کو تین مرحلوں میں سے گزر کر ہی اپنی خودی کی تکمیل کرنا پڑتی ہے۔ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

"پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حریت اطاعت یعنی پابندیٔ فرائض ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ چونکہ جبر ہی سے اختیار حاصل ہوتا ہے اس

لیے خدا اور رسول کی اطاعت بجا لائیں اور فرائض کی سختی کی شکایت نہ کریں۔[۵۲]

خودی کی تربیت کا دوسرا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے اس مرحلے میں ایک فرد اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو، جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں، قابو میں لاتا ہے تاکہ زندگی کے اعلیٰ تر مقاصد کو حاصل کیا جا سکے۔ ان دونوں مرحلوں کی تکمیل کے بعد ایک فرد تربیتِ خودی کے تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ مرحلہ نیابتِ الٰہی کا ہے۔ ایک فرد جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی قائم ہو جاتی ہے۔ اور وہ کائنات میں بجا طور پر خدا کا نمائندہ قرار پاتا ہے۔ چنانچہ یہی وہ مقام ہے جہاں ایک خود شعور فرد کی ہمت نہ صرف قضا و قدر کی مشیر بن جاتی ہے بلکہ خود تقدیرِ یزداں کا مرتبہ حاصل کر لیتی ہے۔ اس مرتبے پر فائز ہو کر ایک فرد کو معاشرے کی تشکیل و تعمیر میں ایک فیصلہ کن عنصر کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

جہاں تک خودی کو مستحکم کرنے کا سوال ہے، ایک فرد اپنی خودی کو دو قوتوں کا سہارا لے کر مستحکم بنا سکتا ہے۔ اقبال ان قوتوں میں سے ایک کو عقل اور دوسری کو عشق کا نام دیتے ہیں اگر فرد کی خودی عقل سے مستحکم ہو تو وہ اپنے کمال کو پہنچ کر غیرتِ جبریل بن جاتی ہے جبکہ عشق سے مستحکم ہونے والی خودی صورِ اسرافیل کے مقام پر فائز ہوتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب 'فکرِ اقبال' میں جبریل اور اسرافیل کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"جبریل کا کام عاقلانہ پیغام پہنچانا ہے لیکن اسرافیل کا کام قیامت انگیزی ہے۔"[۵۳]

اقبال ان دونوں قوتوں یعنی عقل اور عشق کو بالترتیب نفسِ فعال اور نفسِ بصیر بھی کہتے ہیں۔ نفسِ فعال زندگی کے خارجی اور کاروباری معاملات سے تعلق رکھتا ہے جبکہ نفسِ بصیر کا تعلق زندگی اور حقیقت کے باطنی سرچشموں سے ہے۔ اقبال انہیں خودی کی جلوت اور خلوت کا نام بھی دیتے ہیں۔ اس طرح وہ فرد کے ایک ہاتھ میں عقل کی ڈھال اور دوسرے ہاتھ میں عشق کی تلوار دے کر اسے

"مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تیری"

کے منصبِ جلیلہ پر فائز ہونے کا درس دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ 'نہایت اندیشہ' اور 'کمالِ جنوں' کو بجا طور پر اقبال کے اسلامی تصورِ مدنیت کے دو بنیادی ارکان قرار دیا جا سکتا ہے

یہاں اس امر کی وضاحت کر دینا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی مقصود بالذات نہیں بلکہ ایک برتر مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ یہ مقصد انفرادی خودی

کی تربیت اور استحکام کے بعد اُسے ملت کی اجتماعی خودی سے مربوط کرتا ہے اقبال کے نزدیک فرد کی مثال ایک قطرے کی ہے جبکہ ملت ایک دریا کی مانند ہے اس لیے یہ قطرہ دریا میں مل جاتا ہے تو وہ ایک ایسا طوفان بن جاتا ہے جو ہر شے کو خس و خاشاک کی مانند بہائے جاتا ہے لیکن جب یہی موج دریا سے اپنا رشتہ منقطع کر لیتی ہے تو بے مقصدیت کے صحراؤں میں بھٹک کر اپنا وجود کھو دیتی ہے۔ چنانچہ ایک تنہا فرد اپنے مقصدِ حیات سے بے خبر رہتا ہے اور اس کی شخصیت منتشر ہو کر رہ جاتی ہے اس لیے اقبال فرد کو جماعت سے منسلک رہنے کی تلقین کرتے ہیں کیونکہ یہی وہ راستہ ہے جس پر گامزن ہو کر فرد منزلِ کمال تک پہنچ سکتا ہے۔ فرد اور جماعت کے تعلق کو واضح کرتے ہوئے ڈاکٹر سید عبد اللہ اپنے مضمون "اقبال کے تصوراتِ تمدن" میں لکھتے ہیں۔

"وہ فرد اور اجتماعیت کے سلسلہ میں اعتدال کا ثبوت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فرد بھی اہمیت رکھتا ہے اور جماعت بھی۔"[۱۴]

چنانچہ جب ایک فرد جماعت کی اہمیت کو تسلیم کر لیتا ہے تو اقبال اسے "شعورِ دیگراں" کا نام دیتے ہیں اور یہ ان کے نظام تمدن کی دوسری منزل قرار پاتی ہے۔

اقبال کے نظام تمدن کی تیسری اور آخری منزل فرد کا شعورِ ذاتِ حق ہے۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ حق کا یہ شعور دراصل وہ نور ہے جس کے وسیلے سے ایک فرد اپنی خودی کو دیکھتا ہے اقبال اور صوفیا کے شعورِ ذاتِ حق میں دو بنیادی فرق ہیں۔ صوفیا خدا تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ترکِ دنیا ضروری قرار دیتے ہیں جبکہ اقبال جہاں شناسی کو خدا شناسی ہی کا ایک جزو خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرا فرق یہ ہے کہ صوفیا کے نزدیک خدا شناسی کی معراج یہ ہے کہ فرد اپنا احساسِ خودی مٹا ڈالے جبکہ اقبال کے ہاں خدا شناسی کا عمل انفرادی خودی کے اثبات پر منتج ہوتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کے نظام تمدن کی مثال ایک مثلث کی سی ہے جو خود شناسی، خدا شناسی اور جہاں شناسی کے تین خطوط پر استوار ہے۔ بہرحال اقبال کے نظام تمدن کا واضح مقصد بقول عبد الرحمٰن،

"فوق البشر کی ایک ایسی نسل تیار کرنا ہے جو عقل کے ذریعے عناصر پر لامحدود غلبہ و اقتدار حاصل کرے اور ساتھ ہی بوسیلۂ وجدان یا تعلق باللہ خدائی مقاصد سے بھی سرشار ہو۔ وہی انسان اس زمین پر خلافت کے مستحق ہوں گے، نہیں!

بلکہ یہ زمین و آسمان ان کی میراث بن جائیں گے۔[۱۲]

ارتقا کے آخری دور میں اقبال کا نظامِ فکر جسے ہم اجمالی طور پر سطورِ بالا میں بیان کر چکے ہیں، بنیادی طور پر انسان، خدا اور کائنات کے باہمی روابط سے ترتیب پاتا ہے۔ نیز ان روابط کی بنیاد پر ان کا نظامِ تمدن استوار ہوتا ہے اور اگر اقبال کے نظامِ تمدن کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ تین بڑے بڑے شعبوں پر مشتمل دکھائی دیتا ہے جنھیں بالترتیب ان کے سیاسی فکر، مذہبی فکر اور علمیاتی فکر کے نام دیئے جا سکتے ہیں کیونکہ جب بہت سی انفرادی خودیاں مل کر ایک ملت کو تشکیل دیتی ہیں تو اس ملت کی اجتماعی خودی کا اظہار بالعموم سیاسی نظام ہی کی شکل میں ہوتا ہے اسی طرح جب ایک فرد خدا سے تعلق پیدا کرتا ہے تو مذہبی فکر جنم لیتی ہے۔ انسان اور کائنات جب ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں تو علمیاتی مسائل سر اٹھاتے ہیں۔ چونکہ اقبال کا پورا نظامِ تمدن، انسان خدا اور کائنات کے باہمی تعلقات ہی سے بحث کرتا ہے اس لیے ان کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کا ارتقائی مطالعہ ان کے نظامِ تمدن کے ارتقائی مطالعہ ہی کے مترادف سمجھا جائے گا کیونکہ کسی تمدن کے تشکیلی عناصر بالعموم یہی تین ہوتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کا ارتقائی مطالعہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(۴)

جہاں تک اقبال کی سیاسی، مذہبی اور علمیاتی فکر کے ارتقا کا سوال ہے، دلچسپ بات یہ ہے کہ راقم کے خیال میں اقبال کے اِن فکر کی یہ تینوں لہریں تین مختلف انداز میں متحرک دکھائی دیتی ہیں۔ اقبال کی سیاسی فکر ازابتدا تا انتہا خطِ مستقیم پر مثبت انداز میں سفر کرتی رہی ہے۔ جبکہ اُن کی مذہبی فکر خطِ مستقیم کی بجائے ایک دائرے میں حرکت پذیر رہی یعنی جس مقام سے چلی تھی، چکر کاٹتی ہوئی بالآخر اسی مقام پر آکر ختم ہو گئی۔ اقبال کی علمیاتی فکر ایک اور ہی رُخ اختیار کرتی ہے وہ نہ خطِ مستقیم پر سفر کرتی ہے اور نہ دائرے میں بلکہ ایک منحنی خط بناتے ہوئے دو انتہاؤں کے درمیان تمام عمر رقص کناں رہی ہے چونکہ اقبال کے نظامِ فکر کے یہ تینوں شعبے تین مختلف جہات میں ارتقا پذیر رہے ہیں، اس لیے اُن کے نظامِ تمدن میں مکمل ہم آہنگی کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس طرف اشارہ کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب 'فکرِ اقبال' میں لکھتے ہیں۔

"اگر کوئی شخص کامل یک آہنگی اقبال میں بھی ڈھونڈے، جس کے اندر کوئی داخلی تضاد نظر نہ آئے تو اسے اس طلب میں مایوسی ہوگی"

پھر خود ہی اس کا جواز پیش کرتے ہوئے ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں

"زندگی میں کامل یک آہنگی نہ شاید کسی کو بھی نصیب نہیں ہوتی یہ ایک کمالی نصب العین ہے"[9]

اقبال کا سیاسی ارتقائے فکر درحقیقت ان کی تحریک آزادی سے وابستگی سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں

نہ سمجھوگے تو مٹ جاؤگے اے ہندوستان والو۔

ان کا سیاسی نعرہ تھا جس ہندو مسلم دونوں اس نعرے کے اولین مخاطب تھے "ترانۂ ہندی"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" اس دور کی نمائندہ نظمیں ہیں جن میں دونوں قوموں کو آزادی کی خاطر اتحاد کا درس دیا ہے۔ لیکن جب آپ اعلیٰ تعلیم حاصل کرکے لیے انگلستان پہنچے تو انہیں یورپی تہذیب کے عروج کے ساتھ ساتھ مسلم اقوام کی زبوں حالی کے مطالعہ کا موقع بھی ملا جس سے ان کی سیاسی فکر کا رُخ بدلا اور

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے

ان کا سیاسی نصب العین قرار پایا۔ اب اقبال قومیت کے تنگ حصار سے نکل کر اسلامی اخوت کے وسیع دائرے میں داخل ہوچکے تھے۔ اقبال کی یہی سیاسی فکر منزلِ ارتقا میں جب مزید آگے بڑھتی ہے تو پوری اقوامِ مشرق کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ چنانچہ اب انہیں ملتِ بیضا کے ربط و ضبط میں مشرق کی نجات دکھائی دیتی ہے۔ اور وہ ایشیا والوں کو اس نکتے سے باخبر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں۔ ارتقا کے آخری دور میں اقبال کی سیاسی فکر "آدمیت احترامِ آدمی" کے تحت پوری انسانیت کو اپنا محور قرار دیتی ہے۔

بہرکیف اگر اقبال کے سیاسی ارتقا کے پورے عمل کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ فکر اقبال کا پہلا دور ابتدا سے قومیت تک، جو ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے، قرار پاتا ہے۔ اقبال کی سیاسی فکر کا دوسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۸ء تک ہے جس میں وہ قومیت سے نکل کر اسلامیت کے میدان میں داخل ہوئے۔ اقبال کا تیسرا دور ۱۹۱۹ء سے ۱۹۳۲ء جاوید نامہ کی اشاعت تک ہے جبکہ چوتھا دور ۱۹۳۲ء سے شروع ہوکر ۱۹۳۸ء پر ختم ہوتا ہے۔ ان ادوار میں اقبال پہلے اسلامیت

سے ایشیائیت کی طرف منتقل ہوئے اور پھر ایشیائیت سے انسانیت تک پہنچے۔ ان چاروں ادوار میں اقبال کی سیاسی فکر کا دائرہ بتدریج وسیع سے وسیع تر ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے سیاسی ارتقا پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر حمید احمد خان "اقبال کا شاعرانہ ارتقا" میں لکھتے ہیں،

"اس کی گزشتہ چالیس سال کی سرگرمیاں دراصل ایک ہی سرگرمی کے مختلف پہلو ہیں۔ شروع میں ہندوستان، پھر ایشیا اور پھر تمام کائنات اسلام کی تعمیر کو وہ اپنے حلقۂ عمل میں شامل دیکھتا ہے۔ اس کی حرکت کا دائرہ بتدریج وسیع تر ہوتا جاتا ہے مگر ارتقا میں کوئی تناقص، کوئی نام نہاد انقلاب کہیں نظر نہیں آتا۔"

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا سیاسی فکر تمام عمر ایک خطِ مستقیم پر ارتقا پذیر رہا ہے۔
سیاسی ارتقا کے آخری دور میں فکرِ اقبال کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ:

"ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔"

اقبال یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو اپنی ایک نشری تقریر میں ملوکیت کی مذمت کرتے ہوئے فرماتے ہیں

"اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔"

اقبال کے نزدیک صرف توحید ہی وحدتِ انسانی کا بنیادی اصول ہے اور اخوت، حریت اور مساوات اسی اصول کی تفسیریں ہیں، تاہم اس وقت تک وحدتِ انسانی کا حصول ناممکن ہے جب تک بقولِ اقبال

"اس نام نہاد جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"

اقبال نے اپنی سیاسی فکر کو عملی شکل دینے کے لیے آزاد اسلامی ریاست کا تصور دیا جو بعد میں پاکستان کے نام سے معرضِ وجود میں آیا لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہم اقبال کے ان اصولوں کو رائج کر سکے ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب نفی اور یقیناً نفی میں ہے۔

اقبال کی مذہبی فکر جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، خطِ مستقیم پر سفر نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ بناتی ہوئی جہاں سے چلی تھی، وہیں آکر رک جاتی ہے اس لیے اقبال کا مذہبی ارتقا دوری ہے، عمودی نہیں۔ اقبال ابتدا میں وحدت الوجودی رجحانات رکھتے تھے اور اُن کی ابتدائی شاعری اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی دکھائی دیتی ہے لیکن قیامِ انگلستان کے دوران جب انہیں یورپی اقوام کی ترقی اور تاریخِ اسلام کے مطالعے کا موقع ملا تو بقول سید علی عباس جلالپوری

"اس نتیجے پر پہنچے کہ نظریہ وحدتِ وجود جسے وہ عجمی تصوف کا نام دینے لگے تھے مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا واحد ذمے دار ہے"[۴۳]

اس لیے اقبال جب ۱۹۰۸ء میں واپس ہندوستان آئے تو وہ اس نظریے سے تائب ہو چکے تھے اب انہیں وحدت الوجود کے نظریے میں الحاد اور زندیقی نظر آنے لگی تھی، چنانچہ اقبال اس کے مقابلے میں اپنا فلسفۂ خودی پیش کرتے ہیں جس میں فنائے ذات کی بجائے بقائے ذات کا درس دیا گیا تھا۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی اشاعت کے بعد اقبال پھر آہستہ آہستہ اپنے موقف سے ہٹنے لگے اور دوبارہ وحدت الوجود کی طرف مائل ہوتے چلے گئے اور یوں اُن کی مذہبی فکر کا دائرہ اپنی تکمیل کو جا پہنچا یعنی جس سفر کا آغاز وحدت الوجود سے ہوا اس کا اختتام بھی وحدت الوجود پر ہوا۔ اقبال کے مذہبی ارتقا پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں

"یہ کہنا کہ اقبال اپنی تخلیقی زندگی کے آخری دور میں دوبارہ وحدتِ وجود کے قائل ہو گئے تھے، درست نہیں۔ ویسے بھی اقبال میں جب کبھی کوئی فکری تبدیلی رونما ہوئی وہ ارتقائی صورت میں ایک منزل سے اگلی منزل کی طرف تو بڑھ گئے مگر ان کی حرکت دائرے کی صورت میں کبھی نہ ہوئی یعنی وہ رد کی ہوئی پوزیشن پر کبھی واپس نہ لوٹے"[۴۴]

لیکن پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی رائے اس کے برعکس ہے

"اقبال آخری عمر میں وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے اور ایسا ہونا کوئی خلافِ توقع یا حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ خدا کو ماننے والا فلسفی آخر وجودی ہو ہی جایا کرتا ہے اور اقبال کی سرشت ہی صوفیانہ تھی۔"

سید علی عباس جلالپوری کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

"اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی

وحدت الوجود اور سریان ہی پر ہوا۔"[۳۳]

یہ کچھ ایسے ہی خیالات جگن ناتھ آزاد کے ہیں، وہ لکھتے ہیں

"۱۹۲۲ء کے بعد اقبال دوبارہ وحدتِ وجود کے قائل ہو گئے تھے۔"[۳۴]

چنانچہ ان واضح شواہد کی روشنی میں ہم بلا خوفِ تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا مذہبی ارتقاعمودی نہ تھا بلکہ ایک دائرے میں گھومتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

اقبال کا نظامِ تمدن جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، انسان، خدا اور کائنات کے باہمی رابطوں کی استواری پر قائم ہے اور بقول اقبال

"یہ رابطے علم کی بدولت قائم ہوتے ہیں۔"

اس لیے اقبال کے نظامِ فکر میں علم کے سرچشموں کا مسئلہ خصوصی اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ اقبال کی علمیاتی فکر کا آغاز عقل کے مقابلے میں عشق کی برتری کے رجحان سے ہوتا ہے لیکن فلسفے کے عمیق مطالعے سے اُن پر عقل کی افادیت بھی ظاہر ہوتی چلی گئی۔ تاہم عشق کے گہرے اثرات اُن کے ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اقبال تمام عمر عقل اور عشق کی کشمکش سے نجات حاصل نہ کر سکے۔ اقبال کے ہاں اس کشمکش کے واضح اثرات ان کی شاعری میں جابجا ملتے ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کوشش کے باوجود مروجہ صوفیانہ افکار بالخصوص وحدت الوجود کے اثرات سے نجات حاصل نہ کر سکے تھے۔ چنانچہ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں

"اقبال کی شاعری میں عقل کے مقابلے میں عشق کو برتر ثابت کرنے کی جو کوشش ہوئی ہے، اُس کے محرکات میں ایک تو روایتی اور تقلیدی انداز شامل ہے یعنی فارسی کی روایت سے اثر قبول کرنے کا میلان اور دوسرا وقت کے تقاضوں کے احترام میں مغرب کے خالص عقلی رویے کو اس کے صحیح تناظر میں پیش کرنے کا میلان موجود ہے۔"[۳۵]

واقعہ یہ ہے کہ اقبال تمام عمر عقل اور عشق کی شدید کشمکش میں مبتلا رہے اور واضح طور پر کسی ایک کے حق میں فیصلہ نہ کر پائے۔ دل اور دماغ کی اس لڑائی میں اقبال کبھی سوزِ رومی کی طرف جھک جاتے اور کبھی پیچ و تابِ رازی اُن پر غالب آ جاتا۔ گویا اقبال کی علمیاتی فکر تمام عمر منحنی خط کی طرح دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہی ہے جس کی وجہ سے اُن کے تجرباتِ عقل و عشق ناقابلِ فہم ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے

یہ ہے۔

"اقبال کا مکمل نظریۂ عشق (خصوصاً اس کا وہ حصہ جو عقلیات کے حریف کی حیثیت سے سامنے آتا ہے) بعض اوقات مبہم، پیچیدہ اور مشکل ہو جاتا ہے۔ بہر حال اقبال کا نظریۂ عقل ہو یا نظریۂ عشق اپنی تکمیلی صورت میں صوفیوں اور عارفوں کے نظریۂ عشق سے بھی زیادہ پیچیدہ اور تحیر انگیز ہے"

اسی طرح ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے علمیاتی فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی کتاب "فکرِ اقبال" میں رقمطراز ہیں

"اقبال آخر تک اسی کشمکش میں مبتلا رہا کہ کبھی عقل سے اسرارِ حیات کی گرہ کشائی کرنے میں کوشاں ہے اور کہیں اس سے بیزار اور مایوس ہو کر عشق و وجدان کی طرف گریز کرتا ہے"

۵

اقبال نے ایک نظم 'زہد اور رندی' میں اپنے متعلق لکھا ہے کہ میں خود بھی اپنی حقیقت سے مکمل شناسائی نہیں رکھتا۔ نیز میرے بحرِ خیالات کا پانی بہت گہرا ہے۔ بجا کہ اقبال کے بحرِ خیالات کا پانی بہت گہرا ہے لیکن ایک بات اظہر من الشمس ہے کہ ان کے بحرِ خیالات میں فکر کے صرف دو دھارے ہی ہر طرف رواں دواں نظر آتے ہیں ان میں سے ایک شاعرانہ فکر کا دھارا ہے اور دوسرا فلسفیانہ فکر کا۔ شاعرانہ فکر کا دھارا مزاجاً گرم ہے جبکہ فلسفیانہ فکر کا دھارا سرد مزاج رکھتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں جو بلند آہنگی اور جوش و جذبہ ملتا ہے وہ شاعرانہ فکر کی گرم مزاجی ہی کا نتیجہ ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کے بحرِ خیالات میں جب تک فکر کے یہ دونوں دھارے اپنے اپنے مدار میں ایک دوسرے سے الگ تھلگ رواں رہتے ہیں تو اس وقت تک ان کی شاعری بھی اپنے کمال پر دکھائی دیتی ہے اور اُن کا فلسفہ بھی، لیکن جہاں جہاں فکرِ اقبال کے یہ سرد و گرم دھارے آپس میں ٹکراتے ہیں، وہیں وہیں فکری تضادات سے پوری فضا گہر آلود ہو جاتی ہے، جس سے کوئی منظر صاف دکھائی نہیں دیتا۔ اقبال اگر اپنی شاعرانہ فکر اور فلسفیانہ فکر میں حدِ فاصل قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتے تو اس کے نتائج بہت اچھے نکلتے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال سے ہمارا یہ مطالبہ کہ وہ اپنی شاعرانہ فکر اور فلسفیانہ فکر میں

حدِ فاصل قائم کرنا کہیں نامناسب اور غیر مستحسن تو نہیں ہے؟ کیونکہ وحدتِ وجود کو خانوں میں تقسیم کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ اقبال کے ہاں فکر اور جذبہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے جدا کرنا بہت دشوار دکھائی دیتا ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال ہے۔

"اقبال کے یہاں جذبہ اور فکر مل کر ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ان کے یہاں شاعری اور فکر کا ساتھ کچھ اس طرح کا ہے کہ حقیقت میں اُن کے فکر کو اُن کی شاعری سے اور اُن کی شاعری کو اُن کے فکر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"[۴۶]

اسی طرح ڈاکٹر محمد ریاض اپنے مضمون "فکرِ اقبال کا ثروت خیز دور" میں اقبال کے ہاں جذبہ و فکر کی یکجائی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ایک شاعر جب نثر نگار بھی ہو تو اس کے اشعار اور عبارتیں متقابل وضاحت پیش کرتے ہیں۔ علامہ اقبال کے ہاں بھی ایسے ہی ہے یعنی کبھی نثر شعر کی اور کبھی شعر نثر کی وضاحت کرتا نظر آتا ہے۔"[۴۷]

لیکن راقم کی رائے، اس کے برعکس، یہ ہے کہ جب ایک شخص شاعر بھی ہو اور فلسفی بھی تو اس کے افکار میں وضاحت کی بجائے الجھاؤ اور وحدتِ فکر کی بجائے تضادِ فکر کا پیدا ہو جانا ایک فطری امر بن جاتا ہے۔

اس امر کو مزید واضح کرنے کے لیے فلسفے اور شاعری کی نوعیت پر غور کرنا بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فلسفہ اور شاعری اپنی نوعیت کے اعتبار سے باہم متضاد ہوتے ہیں۔ فلسفے کی بنیاد تعقلات پر ہوتی ہے جبکہ شاعری کی تخیلات پر۔ اب اگر خالص تعقلات شاعری میں در آئیں تو وہ اپنے درجۂ کمال سے گر جاتی ہے۔ اور اگر تخیلات فلسفے میں شامل ہو جائیں تو فلسفہ، فلسفہ نہیں رہتا اس لیے جو شاعری کی خوبی ہے، وہ فلسفے کا عیب ہے اور جو فلسفے کی خوبی ہے، وہ شاعری کا عیب ہے۔ فلسفے کے تقاضے اور ہوتے ہیں اور شاعری کے تقاضے اور۔ چنانچہ جب یہ دونوں خوبیاں ایک شخص میں جمع ہو جائیں تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے اور شاعری کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے انہیں ایک دوسرے سے جدا رکھیں۔ لیکن اقبال ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے اس لیے کبھی ان کی شاعری متاثر ہوتی اور کبھی اُن کا فلسفہ۔ چنانچہ ان وجوہات کی بنا پر بقول سید آل احمد سرور

"شاعروں نے کہا، وہ تو فلسفی ہے، اُسے شاعری سے کیا غرض فلسفی بولے، وہ شاعر ہیں، فلسفے کی گہرائیاں اُن کے بس کی نہیں"[۱۱]

اس لیے ہمارا یہ مطالبہ کہ اقبال اپنی شاعری اور فلسفے کو جدا جدا رکھتے، درست معلوم ہوتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا کہ شاعر انہیں شاعر سمجھتے اور فلسفی اُن کو فلسفی جانتے۔

ڈاکٹر وحید عشرت اپنے مضمون "فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر" میں فکرِ اقبال پر حکم لگاتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اُن کی فکر تخلیقی بھی ہے اور ارتباطی بھی۔ تخلیقی ان معنوں میں کہ انھوں نے اپنے عہد کو اپنے فلسفۂ خودی اور نظریۂ حرکت سے ایک نئی سمت دی اور ارتباطی اس مفہوم میں کہ انھوں نے اپنی فکر میں مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے نتائج فکر کو اپنے تخلیقی نظریے کے حوالے سے ایک انتقادی نظر سے دیکھتے ہوئے اُن میں ارتباط پیدا کیا اور حکم لگایا"[۱۲]

دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ ایک ہی سوچ کی دو خوبیاں ہیں یا مختلف سوچوں کی دو مختلف خوبیاں ڈاکٹر موصوف کے مضمون سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی فکر کی دو خوبیاں ہیں اور وہ ہے اقبال کی فلسفیانہ فکر۔ جبکہ راقم کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ اقبال کی شاعرانہ فکر تخلیقی فکر ہے اور فلسفیانہ فکر ارتباطی فکر جسے ہم تحقیقی فکر بھی کہہ سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ تخلیقی فکر بالعموم لاشعوری ہوتی ہے اور تخیل کی پیداوار، جبکہ تحقیقی فکر شعوری کاوشوں کا نتیجہ ہوتی ہے اور عقل کی پیداوار۔ یہی وجہ ہے کہ شاعرانہ فکر کو آمد اور فلسفیانہ فکر کو آورد کہا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اگر محقق جانفشانی اور دقتِ نظر سے کام لے تو اس کی تحقیق میں تخلیق کی سی شان پیدا ہو جائے یعنی جدت اور تازگی کا احساس ہو۔ اس لیے اقبال کی فلسفیانہ فکر کو تخلیقی اور ارتباطی کی بجائے تحقیقی ارتباطی کہنا زیادہ مناسب ہے۔

دنیائے فلسفہ میں اقبال کا محققانہ کام درحقیقت اس قدر ہمہ گیر، متنوع اور عمیق تر ہے کہ بلاشبہ اس پر تخلیقی ہونے کا گمان گزرنے لگتا ہے۔ حالانکہ وہ بنیادی طور پر محققانہ ہی رہتا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ تخلیقی سوچ بنیادی طور پر مرکب سوچ ہے جس میں تخلیقی فن پارے کے اجزائے ترکیبی آپس میں کچھ اس طرح گھُل مل جاتے ہیں کہ آسانی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ تخلیقی فن پارے کے اجزائے ترکیبی کیمیائی طریقے سے مل کر ایک ایسا مجموعی

تاثر پیدا کرتے ہیں جو فرد کی جمالیاتی تسکین کا باعث ہوتا ہے جبکہ تخلیقی فن پارے کی مثال ایک آمیزے کی سی ہے جس میں تمام اجزائے ترکیبی ملے جلے ہوتے کے باوجود اپنے طبعی خواص برقرار رکھتے ہیں نیز ایک ایسا مجموعی تاثر پیدا کرتے ہیں جو فرد کی علمیاتی تسکین کا سبب بنتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر مرکب فکر ہے جبکہ فلسفیانہ فکر اپنے اندر آمیزے کے سے خواص رکھتی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کی فلسفیانہ فکر کا آمیزہ جو در حقیقت مشرق و مغرب کے فلاسفہ سے ماخوذ اجزا کے ملاپ سے بنا ہے یک رنگ Homogeneous کی بجائے متنوع Heterogeneous تاثر کی نمائندگی کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال کے نظام فکر کی حدود میں اس کے تشکیلی عناصر غیر متناسب طریقے سے ملے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر کو بحیثیت مجموعی مفاہمتی تطبیقی جامعیت پسند فکر کا نام دیا جا سکتا ہے اقبال کی عطا یہ ہے کہ انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کے افکار کی خوشہ چینی کر کے ہمیں ایک نئی تشکیل سے روشناس کرایا ہے۔ اُن کے ہاں رومی کے افکار کی جھلک بھی ملتی ہے اور نطشے کے خیالات کا عکس بھی۔ اقبال کے نظام فکر میں کانٹ کے اثرات بھی نمایاں ہیں اور برگساں کے نظریات کا پرتو بھی۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی مفاہمتی جامعیت پسندی کے پیچھے مسلم احیاء پرستی کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے یعنی وہ مسلمانوں کے مسائل کے علاج کا ایک ایسا نسخہ تجویز کرتے ہیں جس میں وہ متضاد عناصر کو بھی شامل کرنے سے گریز نہیں کرتے۔ اگر وہ اخذ و قبول کے اس عمل میں خالص فلسفیانہ معیاروں کو پیش نظر رکھتے تو یقیناً فکری تضادات سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے۔ خلیفہ عبدالحکیم اقبال کے ان متضاد رجحانات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بُن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔"[۲۶]

لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے:

"اقبال کے افکار میں تضادات یا تو ان کے فکری ارتقا کے مراحل کے حوالے سے دور کیے جا سکتے ہیں یا وہ حیات ہی کے متضاد حقائق کی عکاسی کرتے ہیں اور اس قسم کے تناقض کا جذباتی طور پر احساس تو ممکن ہے، گو عقلی طور پر اس کا ادراک شاید مشکل ہو۔"[۲۷]

ان دونوں بیانات کی موجودگی میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا

حاصلِ کلام یہ کہ اقبال شاعر بھی ہیں اور فلسفی بھی۔ تاہم بقول خلیفہ عبدالحکیم۔

"کسی بڑے شاعر کے کلام میں سے ایک مربوط نظریۂ حیات و کائنات کو اخذ کرنا ایک دشوار کام ہے۔ شاعری منطق کی پابند نہیں ہوتی اور شاعر کا کام استدلالی حیثیت سے کسی نظامِ فلسفہ کو پیش کرنا نہیں ہوتا۔"[۵۵]

اس لیے ضروری ہے کہ اقبال کا نظامِ فکر مرتب کرتے وقت صرف ان کی فلسفیانہ فکر کو ہی بنیاد بنایا جائے۔ البتہ جہاں تک اُن کی فلسفیانہ فکر کا تعلق ہے ہم دیکھ گئے ہیں کہ اُس کے تینوں تشکیلی عناصر کا ارتقا تین مختلف طریقوں پر ہوا ہے۔ اس لیے ان کی بنیاد پر ایک مربوط اور ہم آہنگ نظامِ فکر کو ترتیب دینے میں دشواریوں کا سامنا ہے۔ جہاں تک اقبال کی سیاسی فکر کا سوال ہے ایک پاکستانی مسلمان کی حیثیت سے ان سے اختلافات کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس میں قرآنی تعلیمات کی بہترین ترجمانی ملتی ہے۔ تاہم اُن کی مذہبی اور علیاتی فکر سے بوجوہ، اختلاف کیا جا سکتا ہے اس لیے ہمارا دستور العمل یہ ہونا چاہیے کہ ہم پاکستان کی سیاسی تعمیر تو اقبال کے سیاسی افکار کی روشنی میں کریں جبکہ مذہبی اور علیاتی شعبوں میں ہمیں اپنا راستہ خود تلاش کرنا چاہیے جس کی بنیاد لازمی طور پر توحیدِ وجودی کی بجائے توحیدِ خالص اور عشق کی بجائے عقل پرستی پر ہو۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر سلیم اختر، اقبال کا نفسیاتی مطالعہ، مکتبۂ عالیہ ایبک روڈ لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۵۹
۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، جون ۱۹۸۸ء، ص ۸۵۴
۳۔ ڈاکٹر سلیم اختر، کتابِ مذکور، ص ۲۷۵
۴۔ محمد حنیف شاہد (مرتب) نذرِ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، اگست ۱۹۷۲ء، ص ۱۰۰
۵۔ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، خردافروز جہلم، ستمبر ۱۹۸۹ء، ص ۲۶۲
۶۔ ڈبلیو ۔ سی ۔ سٹیس ۔ اے کریٹیکل ہسٹری آف گریک فلاسفی، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۲ء، ص ۸
۷۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی، نقوشِ اقبال، مجلسِ نشریاتِ اسلام کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۲۲
۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاماتِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، اکتوبر ۱۹۶۴ء، ص ۳۲۹
۹۔ یونس جاوید (مرتب) صحیفۂ اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، نومبر ۱۹۸۶ء، ص ۳۵
۱۰۔ علامہ اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۳۰۶
۱۱۔ علامہ اقبال ۔ ایضاً ۔ ص ۳۶۶
۱۲۔ پروفیسر اے جی نیازی، اقبال کا تنقیدی مطالعہ، عشرت پبلشنگ انارکلی لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۲۵۱
۱۳۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، بزمِ اقبال کلب روڈ لاہور، مئی ۱۹۸۶ء، ص ۹
۱۴۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی، اقبال کا تنقیدی جائزہ، اکادمی پاکستان کراچی، ۱۹۶۰ء، ص ۲۷
۱۵۔ ایضاً
۱۶۔ قاضی احمد میاں، کتابِ مذکور، ص ۵۶
۱۷۔ پروفیسر اے جی نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۴۳
۱۸۔ محمد طاہر فاروقی، سیرتِ اقبال، قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور، دسمبر ۱۹۶۶ء، ص ۱۶۵
۱۹۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، طیفِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، جون ۱۹۶۴ء، ص ۱۸
۲۰۔ ڈاکٹر سلیم اختر، کتابِ مذکور، ص ۲۲۴

۲۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۸۴ء، ص ۶۵۵
۲۲۔ احمد ندیم قاسمی (مدیر) اقبال، بزمِ اقبال لاہور، اپریل ۱۹۸۴ء، ص ۱۱۹
۲۳۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۱۳
۲۴۔ ایضاً
۲۵۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۴،
۲۶۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۱۲۳
۲۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، کتابِ مذکور، ص ۱۱۷
۲۸۔ عبدالرحمٰن، فلسفۂ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۷ء، ص ۳۴۸
۲۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور
۳۰۔ پروفیسر حمید احمد خان، اقبال کی شخصیت اور شاعری، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۷۲
۳۱۔ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۲۷
۳۲۔ محمود عاصم (مرتب) اقبال کے علی افکار، مکتبۂ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء، ص ۲۲۰۔ ۲۲۱
۳۳۔ سید علی عباس جلالپوری، کتابِ مذکور، ص ۹۱
۳۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، کتابِ مذکور، ص ۶۶۸
۳۵۔ سید علی عباس جلالپوری، کتابِ مذکور، ص ۱۱۱
۳۶۔ اقبال اور تصوف، مرتبہ آل احمد سرور، اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر، ص ۷۸، ۷۹
۳۷۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق و خرد، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۷ء، ص ۹۵
۳۸۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، مقاماتِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، اکتوبر ۱۹۶۴ء، ص ۲۵۳
۳۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۳۰۴
۴۰۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، طیفِ اقبال، لاہور اکیڈمی لاہور، جون ۱۹۶۴ء، ص ۱۴
۴۱۔ ڈاکٹر محمد ریاض "فکرِ اقبال کا ثروت خیز دور" در اقبالیات، بابت جنوری مارچ ۱۹۸۸ء، ص ۱۴۵
۴۲۔ پروفیسر اے جی نیازی، کتابِ مذکور، ص ۳۰۱
۴۳۔ ڈاکٹر وحید عشرت، فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر، در اقبالیات بابت جنوری مارچ، ص ۲۹۳
۴۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، مقالاتِ حکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۲۰
۴۵۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، کتابِ مذکور، ص ۴۶۔ خلیفہ عبدالحکیم، کتابِ مذکور، ص ۱

2-27

شعریات

اقبال کے کلام میں خطابت اور شاعری

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

شاعر اندر سینهٔ ملت چو دل

ملتی بی شاعری انبار گل

سوز و مستی نقشبند عالمی است

شاعری بی سوز و مستی ماتمی است

شعر را مقصود اگر آدم گری است

شاعری هم وارث پیغمبری است

خطابت اور شاعری کی بحث بہت پرانی ہے۔ یوں تو خطابت کے لفظی معنی ہیں خطاب کرنا، مخاطب ہونا، تقریر کرنا، خطبہ دینا ـــــ لیکن جب ہم اس لفظ کو وسیع تر معنی میں استعمال کرتے ہیں اور خطابت اور شاعری کے موضوع پر بحث کرتے ہیں تو خطابت والی شاعری سے مراد ہم سپاٹ شاعری لیتے ہیں یعنی Poetry of statement جسے کلامِ موزوں تو کہا جا سکتا ہے، شاعری نہیں کیونکہ اس طرح کی شاعری شاعرانہ عناصر سے خالی ہوتی ہے۔

جب میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بحث بہت پرانی ہے تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ جب سے شاعری کا رواج ہوا ہوگا اور جس جس زبان میں ایک نئے شاعر نے کسی کہنہ مشق شاعر سے اپنے کلام پر مشورہ لیا ہوگا تو استاد کی کوشش یہی رہی ہوگی کہ اگر نئے شاعر کا شعر غیر شاعرانہ اندازِ بیان کا حامل ہے تو اسے شاعرانہ بنا دیا جائے۔ میرا ذاتی تجربہ یہ ہے کہ جب نویں اور دسویں درجے میں ہمارے فارسی کے استاد لالہ ٹیک چند نے ہمیں شعر اور غیر شعر کا فرق سمجھایا تو غیر شعر کی مثال دیتے ہوئے انہوں نے یہ شعر ہمارے سامنے رکھا۔

دندانِ تُو جملہ در دہانند
چشمانِ تُو زیرِ ابروانند

یہ شعر تو خیر قطعی طور پر خطابت کے ذیل میں آتا ہے لیکن ایسے اشعار کی مثالیں بھی کم نہیں ہیں جو بلاواسطہ طور پر نہ سہی، بالواسطہ خطابت ہی کے زمرے میں آتے ہیں، اس لیے کہ شاعری میں خطابت آور

اور براہِ راست شاعری کی حدیں بعض اوقات ایک دوسرے کے اس قدر قریب آجاتی ہیں کہ دونوں کے لیے ایک دوسرے میں گڈمڈ ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ مثلاً جوش ملیح آبادی کا یہ شعر ہے

مال کا وہ درجہ جس میں ریل کے مزدور تھے
آ کے ٹھہرا دوسرے درجے کے بالکل سامنے

شعر کی حقیقت کے بیان میں شبلی نعمانی مرحوم نے اپنا یہ نکتہ واضح کرنے کے لیے کہ "شعر صرف وزن اور قافیہ کا نام نہیں" حسانؓ بن ثابت کے دور کا ایک واقعہ درج کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ایک دفعہ حسانؓ بن ثابت کے بچے کو بھڑ نے کاٹ کھایا۔ وہ حسانؓ کے سامنے روتا ہوا آیا کہ مجھ کو ایک جانور نے کاٹ کھایا ہے۔ حسانؓ نے جانور کا نام پوچھا۔ وہ نام سے واقف نہ تھا۔

حسانؓ نے کہا: "اچھا اس کی صورت کیا تھی؟"

بچے نے کہا: "معلوم ہوتا تھا کہ وہ مخلوط چادروں میں لپٹا ہوا ہے۔"

چونکہ بھڑ کے پروں پر رنگین دھاریاں ہوتی ہیں اس لیے اس نے مخلوط چادروں سے تشبیہ دی۔ حسانؓ خوشی سے جھومنے لگے اور جوشِ مسرت میں کہا:

"واللہ! میرا یہ بیٹا تو شاعر ہو گا۔"

تاہم مولانا شبلی لکھتے ہیں:

"فقرہ موزوں نہ تھا لیکن چونکہ نہایت عمدہ تشبیہ تھی، حسانؓ نے سمجھا کہ بچے میں شاعری کی قابلیت موجود ہے۔"

گویا شبلی نے شعر کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اس نکتے پر زور دیا کہ شعر براہِ راست اندازِ بیان میں نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسے رمز و ایما کے لباس میں پیش کیا جائے۔

جس زمانے میں ادب کی ترقی پسند تحریک اپنے عروج پر تھی، یہ بحث اور زیادہ کھل کر سامنے آ گئی کہ شعر میں براہِ راست اندازِ بیان کی کیا حیثیت ہے؟ کیفی اعظمی اور نیاز حیدر پہ تو زیادہ اعتراض یہی رہا کہ ان کی شاعری براہِ راست اندازِ بیان کی حامل ہے اور یہ خطابت ہے، شاعری نہیں۔ یہی اعتراض ایک زمانے میں علی سردار جعفری پر بھی ہوا لیکن ۱۹۶۲-۶۳ء کے لگ بھگ جعفری کی شاعری نے ایک نیا رنگ اختیار کیا اور ان کی شاعری نے براہِ راست اندازِ بیان سے دامن چھڑا کر علامتی رنگ کو اپنا پیرایۂ اظہار بنایا۔ البتہ فیض کی شاعری شروع ہی سے علامتی شاعری کے قریب تھی اور وہ وقت گزرنے

کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ علامتی ہوتی گئی۔ یہ ایک الگ سوال ہے کہ جتنا بڑا فیض کا نام ہے اتنی ہی بڑی ان کی شاعری ہے بھی یا نہیں ـــــ لیکن یہاں اس سوال پہ بحث کرنے کا موقع نہیں کیونکہ اس مقالے میں میرا موضوع "اقبال کے کلام میں خطابت اور شاعری" ہے۔

اقبال جس اٹھان کے ساتھ اردو شاعری میں نمودار ہوئے، اس کی مثال شاید ہماری شاعری میں نہ مل سکے۔ شاعرانہ اعتبار سے وہ شروع ہی سے ایک متنازع فیہ شخصیت بن گئے تھے۔ پیارے صاحب رشید کو توان کی اردو عجیب وغریب اردو، بلکہ فارسی نظر آئی۔ دہلی اور لکھنؤ کے بعض اہلِ زبان اردو دانوں نے انہیں زبان سے ناآشنا قرار دیا۔ مجنوں گورکھپوری اور فراق کو ان کی شاعری میں حجازی لے قابلِ اعتراض حد تک بلند نظر آئی لیکن یہ کہ اقبال کی شاعری، شاعری نہیں ہے، خطابت ہے، اس اعتراض کو غیر منطقی حد تک لے جانے کا سہرا پروفیسر حکیم الدین احمد کے سر ہے۔

ویسے تو اقبال کی شاعری کے متعلق جو رویہ ان کے Worshipping admirer نے اختیار کیا، اس کے خلاف ۱۹۴۲ء ہی میں آواز بلند ہونا شروع ہو گئی تھی۔ انھی دنوں سعادت علی خان نے لندن کے ایک انگریزی جریدے میں لکھا:

> Indian Art and Literature soon after his (Iqbal's) death his poetry became the subject of uncritical appreciation by a host of worshipping admirers.

علامہ اقبال کے انتقال سے کچھ مدت بعد کی بات ہے، میں احسان دانش کے یہاں ان کی دکان پر بیٹھا تھا۔ اقبال کی شاعری کا ذکر چل نکلا۔ احسان نے کہا: "اقبال شاعر نہیں، ناظم ہے"۔

میں نے اس موضوع پر احسان کے ساتھ بحث نہ کی کیونکہ اس معاملے میں میرے اور احسان کے مابین بُعد المشرقین تھا۔ جوش کی رائے بھی اقبال کے بارے میں قریب قریب یہی ہے۔ اقبال کی شاعری کے متعلق احسان اور جوش کی اس طرح کی آرا تحریر کی صورت میں تو موجود نہیں لیکن اردو کے اکثر نئے اہلِ قلم اس قسم کی آرا سے متاثر ضرور ہوئے ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اقبال کی شاعری محض واقعات کا بیان ہے اور شاعرانہ تڑپ سے خالی ہے۔ اقبال کی ڈکشن اور امیجری پر بحث کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد صادق اپنی کتاب A History of Urdu Literature میں لکھتے ہیں:

"Iqbal's poetry, as is well-known, is heavily

charged with the erotic diction and imagery of ghazal. The question before us is this: How does Iqbal use the language inherited from the past? Does he try to tame it to his individual requirement or does he come under the category of poets of low vitality, who in the words of professor Lowes, 'ensconce themselves like hermit crabs, generation after generation, in the cast-off shells of their predecessors?'

Iqbal does not try to winnow and purify the diction that has come down to him. He takes it as he found it, and uses it without much consideration of its propriety. His mind runs in grooves. His memory is stocked with a limited number of words, metaphors and similes borrowed from his predecessors, and he employes them again and again. The problem of style, writes Pater, is to find the unique word, phrase, sentence, paragraph, essay or song, absolutely Proper to the single mental preparation or vision within. Iqbal does not usually mould his language to his individual use. He follows the live of least resistance, abounding cliches, faded words and dead metaphors."

جنوری ۱۹۴۷ء میں سچدانند سنہا کی انگریزی کتاب "اقبال" شائع ہوئی جس میں انہوں نے اقبال کی شاعری کے متعلق لکھا کہ:

"یہ شاعری غیر مسرور آگیں ہے اور متناسب ترنّم سے عاری ہے۔"

پروفیسر ایم ایم شریف نے اس کا جواب لکھا جو ان کی کتاب Paper on Iqbal میں An Unfinished Letter کے عنوان سے شامل ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا کہ:

"اقبال کی سینکڑوں نظمیں اور اشعار نغمگی اور موسیقی کا شاہکار ہیں۔ ایک آدھ نظم کی بات ہوتی تو میں مثال بھی دیتا۔"

اس سے بھی بہت پہلے سید عبد اللطیف کی کتاب The Influence of Urdu Literature on Urdu Literature

۱۹۲۴ء میں Foster Groom & Co., London نے شائع کی تھی۔

اس میں سید عبداللطیف نے حالی کو اقبال سے بہتر شاعر قرار دیا تھا اور اس کی وجہ یہ بیان کی تھی کہ جہاں تک سادگی، صفائیِ بیان، دلربائی اور رعنائی، انتخابِ الفاظ اور بندش کے حسن کا تعلق ہے، اقبال کی شاعری حالی کی شاعری کے معیار تک نہیں پہنچ سکتی۔ سید عبداللطیف "شکوہ" کے مقابلے میں، "مدّ و جزرِ اسلام" کو بہتر فن پارہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "نظم "شکوہ" رسمی انداز سے شروع ہوتی ہے اور اس میں رسمی زبان استعمال کی گئی ہے جبکہ مدّ و جزرِ اسلام حسنِ بیان کا ایک شاہکار ہے۔"

اقبال کی شاعری کے متعلق اس انداز سے سوچنے اور لکھنے والوں کی کمی نہیں رہی۔ میں یہاں پروفیسر کلیم الدین احمد کا ذکر ضروری سمجھتا ہوں جن کی کتاب "اقبال" اس گردان سے بھری پڑی ہے کہ اقبال کا کلام خطابت ہے۔ پیغام ہے، شاعری نہیں ہے۔ باقر مہدی اگرچہ پروفیسر کلیم الدین احمد کے بعد آتے ہیں لیکن اقبال کے کلام کو شاعرانہ مرتبہ نہ دینے کے معاملے میں وہ کلیم الدین احمد سے پیچھے نہیں ہیں۔ مثلاً اپنے مقالے میں، جو چند برس ہوئے Times of India میں شائع ہوا تھا، وہ لکھتے ہیں:

"I for one always feel let down when I go to him. I am put off by his declamatory voice -- he can never speak in whispers -- and by his simplistic answers -------- There is a place of ideas in poetry but only if they are deeply felt and have turned into blood and nerve and bone. Iqbal's idas do not dissolve into his verse. They stand out, very often like a sore thumb. They look like an imposition ------ There is also a place for religious belief in poetry, but to move, to any conviction. Such belief has to have its root in doubt, in uncertainty, in the kind of questioning which aims at a man's soul. Iqbal is never wrecked by doubt or uncertainty ---- There is no sense of mystery in him. There are no shadows and no dark sides to things -- more often than not to sound more like a preacher

than a poet --- Again be it the meaning of life, the place of women in society, the philosophy of the self, education, democracy or the cinema -- he is only too ready to turn out an editorial in verse."

میں یہاں یہ بحث شروع نہیں کروں گا کہ یہ صورت حال کیوں پیدا ہوئی اور اس کے اسباب کیا ہیں؟ اس لیے کہ اس موضوع پر میں اس سے پہلے کئی مضامین میں اظہار خیال کر چکا ہوں۔ مختصراً یہ کہ اقبال کے Worshipping Critics میں زیادہ تعداد ایسے دانشوروں کی ہے جنہیں یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ کیا لکھ رہے ہیں۔ جب یوسف سلیم چشتی "جاوید نامہ" کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھیں گے کہ

> "جاوید نامہ میں اقبال نے شاعرانہ استعداد سے زیادہ اپنی حکیمانہ قابلیت کے شواہد پیش کیے ہیں۔"

تو پروفیسر کلیم الدین احمد کو اس جملے کا سہارا لینے سے کون روک سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی بحث کا آغاز یوسف سلیم چشتی کے اسی فقرے سے کرتے ہیں کہ:

> "...شاعرانہ استعداد سے زیادہ اپنی حکیمانہ قابلیت کے شواہد پیش کیے ہیں۔ قابلِ غور ہے۔"

اس کے فوراً بعد پروفیسر کلیم الدین احمد اپنی توجہ جاوید نامہ کے بعض حصوں پر مبذول کرتے ہیں اور فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ اور فلک مشتری میں منظر نگاری والے جزو تلاش کرتے ہیں۔ ان کا اردو نظم میں بھونڈا ترجمہ کرتے ہیں اور پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ دانتے کی منظر نگاری میں وہ واقعیت اور وہ جزئیات نگاری ہے جو اقبال کے بس کی بات نہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر اقبال کی منظر نگاری کے نمونے اتنے ہی معمولی اور غیر اہم ہیں تو آپ نے ان کا اردو ترجمہ کرنے کی زحمت ہی کیوں گوارا فرمائی۔ اور پھر غالباً کلیم الدین احمد نے اس منظر نگاری کے متعلق جو اظہار خیال کیا ہے وہ اپنے کیے ہوئے ترجموں کو سامنے رکھ کر کیا ہے! حالانکہ کلیم الدین احمد جب اقبال کے فارسی اشعار کا اردو اشعار میں ترجمہ کر دیں گے تو ان اشعار میں کیا باقی رہ جائے گا۔ یہ ترجمے کر کے تو کلیم الدین احمد نے اقبال کے ساتھ وہی سلوک کیا ہے جو ساغر نظامی نے "شکنتلا" کا ترجمہ کر کے

کالی داس کے ساتھ کیا ہے۔ ان ترجموں کو دیکھ کر مجھے فراق صاحب کا وہ جملہ یاد آ رہا ہے جو انہوں نے مذکورہ ترجمۂ شکنتلا کے چند صفحے دیکھ کر کہا تھا، اور وہ جملہ یہ تھا:

He has brought Kalidas down to the poor level of his own mind

اپنی کتاب "اقبال" میں خضرِ راہ، طلوعِ اسلام، ذوق و شوق، مسجدِ قرطبہ اور ساقی نامہ کا ذکر کرتے ہوئے کلیم الدین احمد کہتے ہیں:

"پڑھے لکھے قارئین بھی نظم کیا ہے؟ اس کی کیا خصوصیتیں ہیں؟ وہ کیا چیز ہے جو نظم کو خطابت، نرے پیغام، غیر شعر اور نثر سے ممیز کرتی ہے ان چیزوں سے کوئی واقفیت نہیں رکھتے لیکن تنقید کی دشوار گذار راہ میں جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں یہ بے دھڑک گامزن ہوتے ہیں۔"

(یہ ایک ہی فقرہ ہے ذرا اس کی ساخت ملاحظہ کریں)۔

ظاہر ہے کہ کلیم الدین احمد یہ تمہید اقبال پر بات چیت کرنے کے لیے باندھ رہے ہیں۔ اس سے قبل وہ اقبال کے متعلق یہ بھی لکھ چکے ہیں:

"اقبال کا عالمی ادب میں کوئی مقام نہیں......

یہ مقام ہمارے آپ کے کہنے سے نہیں ملتا......

لیکن جب اپنی تعریف اپنی زبان سے کرنے کا وقت آیا تو وہ اپنے قائم کیے ہوئے اصول کو فراموش کر گئے اور بے اختیار ان کے قلم سے نکلا:

"جو باتیں میں نے کہی تھیں ان کا اثر ضرور ہوا لیکن ایک عرصہ دراز کے بعد۔ جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے۔"

میں یہاں یہ نہیں کہوں گا کہ نقد و نظر کی دنیا میں بھی اونچا مقام اپنے منہ میاں مٹھو بننے سے نہیں ملتا بلکہ یہ کہوں گا کہ ادبی تنقید کسی خار سولے کا نام نہیں ہے کہ آپ خار دار تاروں کا ایک فریم ورک بنا لیں اور شاعری اپنی نازک اور لطیف تخلیق کو اس فولادی پنجے کے حوالے کر دیں۔ ظاہر ہے یہ فولادی پنجہ تو ان نرم و نازک شگوفوں اور کلیوں کو مجروح کر دے گا۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ طے کر کے اپنی بات شروع کرنا کہ خطابت اور شاعری میں بیر ہے اور یہ کہ خطابت شاعری نہیں ہو سکتی، دنیا بھر کی عظیم شاعری سے اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنے کے مترادف ہے اچھی اور قابلِ قدر شاعری بلکہ بڑی شاعری بھی براہِ راست انداز میں ہمارے سامنے ہے۔ خطابت کے

انداز میں بھی، علامتی انداز میں بھی۔ میں یہاں اس طرح کی زیادہ مثالوں سے اپنی بات چیت کو بھاری بھرکم بنانے کی کوشش نہیں کروں گا صرف یہ کہوں گا کہ فردوسی کا شاہنامہ، رومی کی مثنوی، بوستانِ سعدی، تلسی داس کی رامائن، شیکسپیئر اور ملٹن کی شاعری میں بیسیوں نہیں سینکڑوں نمونے مسلسل اشعار پر مشتمل ایسے مل جائیں گے جو براہِ راست شاعری یا خطابت کی ذیل میں آئیں گے لیکن ساتھ ہی وہ بڑی شاعری کے نمونے بھی ہوں گے۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم نہ بھی کریں کہ شاعری کے ساتھ ترسیل یا ابلاغ کا مقصد بھی وابستہ ہے تو بھی اس بات سے انکار نہ ہو سکے گا کہ اگر شاعر اپنے آپ سے بھی بات کرتا ہے تو وہ بھی ایک طرح کی خطابت ہے اور خطابت جب شاعری میں ڈھل جاتی ہے تو خطابت اور شاعری میں کوئی بیَر نہیں رہتا۔

ابھی میں نے فردوسی اور رومی کی مثنویوں کا ذکر کیا ہے۔ اسی ضمن میں سحرالبیان اور گلزارِ نسیم کا نام بھی لیا جا سکتا ہے۔ یہ ہماری عظیم شاعری نہ سہی لیکن معمولی مثنویاں بھی نہیں ہیں تاہم ان کے اکثر حصے خطابیہ انداز سے لبریز ہیں۔ اب بڑی شاعری کی مثال شاہنامے ہی کو لیجیے۔ جب منیژہ یہ خبر سن کر کہ ایران سے ایک سوداگر آیا ہے رستم کے پاس آتی ہے اور رستم سے پوچھتی ہے کہ ایران میں کسی کو یہ خبر بھی ہے کہ بیژن کنوئیں میں پڑا زندگی کی گھڑیاں گن رہا ہے اور رستم محض اس خیال سے کہ کہیں منیژہ کو میری اصلیت کا پتہ نہ چل جائے اسے ڈانٹ دیتا ہے تو منیژہ جو فریاد کرتی ہے، وہ دراصل رستم ہی سے خطاب ہے اور اسے خطابت ہی کے ذیل میں آنا چاہیے لیکن جب ان اشعار کے مرتبے کا آپ تعین کریں گے تو اسے صرف اچھی شاعری ہی نہیں بلکہ بڑی شاعری قرار دیں گے۔ منیژہ کہتی ہے ؎

منیژہ منم دختِ افراسیاب
برہنہ ندیدہ تنم آفتاب
برائے یکے بیژنِ شور بخت
فتادم ز تاج و فتادم ز تخت

اور اقبال کے یہاں تو مکالماتی شاعری جسے اصولاً خطابت کے زیرِ عنوان آنا چاہیے، ان کی نہایت بلند پایہ شاعری ہے۔ اس ضمن میں آپ کوئی بھی نظم دیکھ لیں، اردو کی یا فارسی کی، مثنویوں کے حصے دیکھ لیں یا سارا جاوید نامہ۔ مثالیں کہاں تک دی جائیں۔ بانگِ درا سے شروع کریں تو اس میں گنگا کا خطاب ہمالہ سے دیکھ لیا جائے یا پیش کش بہ حضورِ ملتِ اسلامیہ کا مطالعہ کر لیا جائے

"بانگِ درا" کی پہلی نظم تو اصل میں ہمالہ سے خطاب ہی ہے۔ میں نے جب بانگِ درا کے پہلے حصے پر اس مضمون کے عنوان کی روشنی میں نظر ڈالی تو دیکھا کہ ۴۹ میں سے ۲۷ نظمیں ایسی ہیں جو خطابیہ یا مکالماتی عنوان کے تحت آتی ہیں اور ان میں ایسی نظمیں بھی ہیں ؎

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا

اور

اے دردِ عشق ! ہے گہرِ آب دار تو
نامحرموں میں دیکھ نہ ہو آشکار تو

بالِ جبریل کی نظموں کو چھوڑیے۔ ان نظموں کی خطابیہ شاعری تو دنیا کی بلند ترین شاعری کے معیار تک پہنچتی ہے۔ مثلاً ؎

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود!

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز

تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی سرزمیں

آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں

پھر تیرے حسینوں کو ضرورت ہے حنا کی!

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تو

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب[11]

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گذشتہ روز و شب[12]

مرے قافلے میں لُٹا دے اسے[13]

سمجھتا ہے تُو راز ہے زندگی[14]

مری اقبال کی غزلیات تو اگر خطابت شاعری نہیں بن سکتی تو انہیں ہم کس کھاتے میں رکھیں گے ؟

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا[15]

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا[16]

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر[17]

ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد[18]

پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ بے قرار کا[19]

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی![20]

تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ![21]

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ![22]

یہ تو صرف چند غزلوں کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے۔ "زبورِ عجم" کو دیکھ لیجیے۔ اس کی تمام غزلیں خطابیہ ہیں۔ پہلے حصے کی غزلوں میں خطاب خدا سے ہے اور دوسرے حصے کی غزلوں میں خطاب انسان سے ہے۔ "جاوید نامہ" مکالماتی شاعری سے لبریز ہے اور اگر الزام ہی دینا ہے تو مکالمہ بھی اتنا ہی بڑا الزام ہے جتنا خطابت۔ "پیامِ مشرق" کی پیش کش دیکھیے۔ اکثر رباعیات دیکھیے —— "نقشِ فرنگ" کی پہلی نظم "پیام" دیکھیے۔ اسے تو اقبال نے خود ہی پیام کہا ہے لیکن یہ پیام کس طرح شاعری میں ڈھل گیا ہے اس کا اندازہ ان اشعار سے ہو سکتا ہے ؎

چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ورنہ
آنچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است[۲۳]

دشت و کہسار نوردید و غزالے نگرفت
طوفِ گلشن زد و یک گل بہ گریبانش نیست[۲۴]

شعلہ بودیم، شکستیم، شرر گردیدیم[۲۵]
صاحبِ ذوق و تمنا و نظر گردیدیم

زندگی جوئے روان است و روان خواہد بود[۲۶]
ایں مئے کہنہ جوان است و جوان خواہد بود

اس نظم کے پہلے بند کو کلیم الدین احمد نے نظم کہا ہے۔ باقی ساری نظم ان کے نزدیک درخورِ اعتنا نہیں ہے۔ مثنوی "اسرارِ خودی" پر تنقید کرتے ہوئے —— دراصل مجھے تنقید کے عوض کوئی اور لفظ استعمال کرنا چاہیے مثلاً جارحانہ یا جرّاحانہ یا معاندانہ تنقید —— کلیم الدین احمد پہلے تو اقبال کے اس مصرعے کا سہارا لیتے ہیں - ؏

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست[۲۷]

اور پھر فرماتے ہیں:

"ان دونوں نظموں "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" میں پیغمبری ہو تو ہو، شاعری نہیں۔ خیالات ہیں، ممکن ہے کام کے خیالات ہوں لیکن ان کا بیان نثر میں زیادہ وضاحت، تعین اور منطق کے ساتھ ممکن تھا لیکن جہاں شاعری سے بہت سے ناجائز مصرف لیے گئے، وہاں ایک یہ بھی سہی"۔

میں کلیم الدین احمد کے اس نثری اقتباس کے متعلق یہ تو نہیں کہوں گا کہ ایسی اردو نثر لکھنے والے کو اردو یا فارسی شاعری کے قریب نہیں پھٹکنا چاہیے لیکن یہ ضرور کہوں گا کہ ؏

سخن شناس نہ ای دلبرا خطا اینجاست

اگر مثنوی اسرار و رموز کا صوتی آہنگ پروفیسر کلیم الدین احمد کو متاثر نہیں کر سکتا تو میں سمجھتا ہوں کہ نغمگی میں ڈوبی ہوئی فارسی شاعری کے ساتھ انہیں کوئی تعلقِ خاطر نہیں۔ "اسرار و رموز" میں فکر و خیال کی فولادی چٹانیں پگھل کر جذبے کی موجِ رواں میں تبدیل ہو گئی ہیں اور یہ جذبہ خالص شاعری بن کے صفحۂ قرطاس پر آ گیا ہے۔ یہاں ہیئت اور مواد نے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر جس طرح اکائی کی صورت اختیار کی ہے اس کی مثالیں اسرار و رموز سے پہلے اردو یا فارسی شاعری میں قریب قریب نایاب تھیں۔ کلیم الدین احمد نے نظم کے اس حصے کو بالخصوص ہدفِ تنقید بنایا ہے جس کا عنوان ہے "در حقیقت و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ" اور اس پر یہ فقرہ چست کیا ہے:

"در حقیقت شعر تک بات رہتی تو مضائقہ نہ تھا لیکن ابتدا ہی سے اقبال اصلاح ادبیاتِ اسلامیہ کی بات کو اٹھاتے ہیں"۔

لیکن پروفیسر کلیم الدین احمد اس بات کو فراموش کر جاتے ہیں کہ "اسرارِ خودی" کا یہ حصہ محض اصلاح پسندی کی خواہش کی بدولت ایک شعری شاہکار نہیں بنا ہے بلکہ اس میں ساری چمک دمک، "تابانی"، دلآویزی اور رعنائی اس لیے آئی ہے کہ اقبال کا خیال اوّل سے آخر تک شعریت میں ڈھل گیا ہے اور قاری جب اس حصے کے یہ اشعار دیکھتا ہے ؎

سینۂ شاعر تجلی زارِ حُسن
خیزد از سینائے او انوارِ حُسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسونِ او محبوب تر

سوزِ او اندر دلِ پروانہ ھا
عشق را رنگیں از و افسانہ ھا
بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش
صد جہانِ تازہ مضمر در دِلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ھا
ناشنیدہ نغمہ ھا ہم نالہ ھا
فکر او با ماہ و انجم ہمنشیں
زشت را نا آشنا خوب آفریں

تو وہ اس بات سے متاثر اور مسحور نہیں ہوتا کہ اقبال اسے اصلاحِ ادبیات کے موضوع پر لیکچر دے رہے ہیں اور اس لیکچر کے دوران میں اسے اچھی اچھی باتیں بتا رہے ہیں بلکہ وہ اس کیفیت میں گم ہو جاتا ہے کہ جو ان اشعار کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ نغمگی کے اس زیر و بم سے لذت اندوز ہوتا ہے جو ان اشعار میں پنہاں ہے اور جو ع

"ز دل خیزد و بر دل ریزد"

کے مصداق قاری کے دل پر اثر کرتی ہے جب وہ یہ شعر پڑھتا ہے

در دماغش نادمیدہ لالہ ھا
ناشنیدہ نغمہ ہا ہم نالہ ھا

تو یک وقت اس کے سامنے غالب کا یہ مصرع بھی چمک اٹھتا ہے

میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں

نیز اقبال کا ایک اور مصرع بھی

من نوائے شاعرِ فرداستم

اور قاری خالص شعریت کی اس دنیا میں گم ہو جاتا ہے جو جنت نگاہ اور فردوس گوش کی خالق بھی ہے اور تخلیق بھی لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ قاری کا دل و دماغ اس قابل ہو کہ اچھا شعر اس پر اثر کر سکے کیونکہ

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مردِ ناداں پر کلامِ نرم و نازک بے اثر

کشمیر کی سرزمین پر بارش کا ایک قطرہ گرتا ہے تو سرزمین لالے کے پھولوں سے پٹ جاتی ہے چراپونجی میں سینکڑوں انچ بارش ہوتی ہے لیکن اس سرزمین پہ کچھ پیدا نہیں ہوتا۔

اس بات چیت سے یاد آیا کہ جیسے کلیم الدین احمد نے اقبال کے اس مصرعے کو "شاعری زیں مثنوی مقصود نیست" اپنی جارحانہ تنقید کے لیے ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کی ہے اسی طرح فراق صاحب بھی کہا کرتے تھے کہ "دیکھیے وہ تو خود کہتا ہے،

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

اور آپ لوگ ہیں کہ اسے خواہ مخواہ شاعر بنائے پھرتے ہیں۔ چونکہ کلیم الدین اور فراق صاحب یونیورسٹی کی سطح پر طلبہ کو انگریزی ادبیات پڑھاتے تھے اس لیے مجھ ایسا کم پڑھا لکھا شخص یہ کیسے کہے کہ دونوں اساتذہ کرام شاعرانہ اسلوب بیان کے رموز سے نا آشنا تھے۔ بایں ہمہ مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس طرح کی معاندانہ تنقید کے پس پردہ کچھ اور عوامل کارفرما رہے ہوں گے۔ مثلاً خود نمائی، جذبۂ حسد یا محض کج بحثی کا شوق، جن کا تنقید کے علم یا تنقید کے فن سے دور کا بھی تعلق نہیں۔

خودستائی کے جوش میں یہ کہہ دینا تو آسان ہے،

"میں نے آج سے ۳۸ سال پہلے یہ لکھا تھا اور وہ لکھا تھا ۔۔۔۔۔ اور جو باتیں میں نے کہی تھیں ان کا اثر ضرور ہوا لیکن ایک عرصۂ دراز کے بعد ۔۔۔۔۔ جادو وہ جو سر چڑھ کر بولے"

لیکن سنجیدہ تنقید نگاری کے وقت سیاق و سباق کو پیش نظر رکھنا بہت مشکل کام ہے ورنہ اقبال کی نظم "جبریل و ابلیس" کے متعلق کلیم الدین متضاد قسم کی آرا پیش نہ کرتے۔ کلیم الدین بحث کے آغاز میں نظم "تقدیر" (اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر) پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے پہلے تو اقبال کے مصرعوں میں اصلاح فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

"۔۔۔۔۔ پھر یہ نظم کچھ بہت اچھی بھی نہیں۔ مثلاً ابلیس کی تقریر کے پہلے حصے میں چار سطروں کی ضرورت نہیں، دو سطروں سے کام چل سکتا تھا۔"

دیکھیے کلیم الدین، اقبال کے مصرعوں کو سطریں کہہ رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ذہن میں انگریزی کا لفظ "Line" ہو لیکن اردو کا کوئی نقاد مصرعے کو سطر نہیں کہے گا۔ کچھ بھی ہو یہ اظہار خیال کلیم الدین کے غیر دیانت دارانہ رویے کی چغلی کھا رہا ہے۔ چھوٹے نقاد بالعموم کسی کی شاعری

پر تنقید کرتے وقت اس کے مصرعوں میں اصلاح کر دیتے ہیں۔ بڑے نقاد ایسا نہیں کرتے۔ اسی بحث میں اس نظم کے ساتھ کلیم الدین "جبریل و ابلیس" کا موازنہ کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں :

"اب جبریل و ابلیس کو لیجیے جو اس نظم سے کچھ بہتر ہے۔ نظم یہ ہے :"

اور پھر پوری نظم نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

"یہ شاعری ہے اور اچھی شاعری ہے کیونکہ جس طرح ملٹن کو شیطان سے ہمدردی ہے اسی طرح اقبال کو بھی ابلیس سے ہمدردی ہے اور یہی ایک نقطہ ہے جہاں اقبال کی شخصیت ملٹن کی شخصیت کو ایک لمحے کے لیے چھوتی ہے۔"

اب ان دونوں آرا سے کیا سمجھا جائے کہ کلیم الدین کون سی بات دیانت داری کے ساتھ کہہ رہے ہیں؟ یہاں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ انھوں نے اپنی دوسری رائے میں اقبال کا ملٹن کے ساتھ تقابلی مطالعہ کرنے کے عوض ملٹن کے تعلق سے اقبال کی جانب خاصا مربیانہ رویہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جیسے امتحان میں اپنے کسی طالب علم کو رعایتی نمبر دے رہے ہوں۔ یہ رویہ اقبال پر ان کی کتاب میں اور بھی کئی جگہوں پر نظر آتا ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب "دانتے اور اقبال" میں وہ دانتے اور اقبال کا بظاہر تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے دراصل اقبال کی شاعری کو خطابت اور سپاٹ شاعری ثابت کرنے پر سارا زور صرف کرتے ہیں اور اس قسم کے فقرے لکھتے ہیں :

"جو فنی حسن کاری Matildo اور Beatrics کی تصویروں میں ہے وہ زروان اور سروش میں نہیں اور Ulyses میں جو وقار ہے وہ حکیم مریخی میں نہیں۔

ایک بنیۂ مریخی ہے جو اتفاقی ہے کیونکہ اقبال کو اس سے اور اس کے نظریے سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔"[۹]

"دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کے مقابلے میں اقبال کا "جاوید نامہ" ایک مفلس کا چراغ معلوم ہوتا ہے۔"[۴]

لیکن میں تو اسے بھی کوئی تقابلی مطالعہ نہیں سمجھتا کہ "جو فنی حسن کاری Matildo اور Beatrics کی تصویروں میں ہے وہ زروان اور سروش میں نہیں اور Ulyses میں جو وقار ہے وہ حکیم مریخی

میں نہیں"۔۔۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ "جاوید نامہ" میں Matildo اور Beatrics کے کردار نہیں ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے "جاوید نامہ" "ڈیوانٹ کامیڈی" کے جواب میں نہیں لکھی۔ گو اپنے ایک خط میں انہوں نے یہ تحریر کیا ہے کہ میں ڈیوانٹ کامیڈی کی طرز پر ایک نظم کہہ رہا ہوں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ڈیوانٹ کامیڈی کا جواب لکھ رہے ہیں یا اس کا ترجمہ فارسی میں پیش کر رہے ہیں۔

کلیم الدین پر شاید یہ راز افشا نہیں ہو سکا کہ ؎

ہزار نکتۂ باریک تر ز مو ایں جاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

غالباً "جاوید نامہ" اور "ڈیوانٹ کامیڈی" کے بنیادی فرق پر بھی ان کی نظر نہیں گئی۔ یا تو وہ "جاوید نامہ" کے مطالب صحیح طور پر سمجھ نہیں سکے اور انہوں نے کسی سے اس کے متعلق پوچھنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کی یا جان بوجھ کے خلطِ مبحث سے کام لے رہے ہیں۔

ان دونوں عظیم شاہکار نظموں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ "ڈیوانٹ کامیڈی" کا موضوع صداقت کی تلاش ہے اور اسی پر یہ نظم ختم ہوتی ہے۔ "جاوید نامہ" صداقت کی تلاش سے شروع ہوتا ہے اور تسخیرِ کائنات کے موضوع پر جا کے ختم ہوتا ہے اور یہی اس کتاب کا موضوع ہے۔

اپنی کتاب میں جا بجا یہ لکھنے کے علاوہ کہ اقبال کا کلام خطابت ہے، پیغام ہے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال اگر یوں لکھتے اور یہ کرتے اور وہ کرتے تو بہتر شاعر ہو سکتے تھے۔ مزید برآں وہ ان نظموں کے مختلف حصوں میں ربط کی کمی یا فقدان کا ذکر بھی جا بجا چھیڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ کمی نہ ہوتی تو یہ نظم بہتر ہوتی اور اقبال بہتر شاعر ہوتے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے لغو مشورے تو ہر شاعر کو دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاعری میں نثری قسم کے ربط کے متعلق اقبال نے جو کچھ لکھا ہے کلیم الدین لکھ وہ پڑھ لیتے۔ نیز شاعری میں ابہام کی اہمیت کے متعلق اقبال کا جو نظریہ ہے اس کے بارے میں آر مٹر اربیری کا مضمون ہی دیکھ لیتے تو یقیناً بہتر نقاد ہوتے۔ بہر حال اگر پڑھنے سے زیادہ لکھنے کا شوق ہو تو نقاد کا اس منزل سے آگے بڑھنا دشوار ہے جس منزل تک کلیم الدین احمد پہنچے ہیں۔

اقبال پر کلیم الدین کی کتاب میں نے ایک بار پہلے بھی پڑھی تھی اور اس وقت بھی یہی رائے دی تھی کہ اس میں صرف اسی ایک بات کو کہ اقبال کے یہاں خطابت زیادہ ہے اور شاعری کم، گھما پھرا کر بیسیوں بار کہا گیا ہے اور کچھ بھی نہیں کہا گیا۔۔۔۔ اور اب جبکہ اقبال انسٹی ٹیوٹ کی طرف سے مجھے

"کلامِ اقبال میں خطابت اور شاعری" پر لکھنے کو کہا گیا تو میرا خیال لامحالہ پھر کلیم الدین احمد کی تحریروں کی طرف گیا اور میں نے پھر اس کتاب کو اوّل سے آخر تک پڑھا اور ایک بار پھر کوہ کندن و کاہ برآوردن کے مصداق مجھے اس کتاب میں اس ایک نکتے کے سوا اور کچھ نظر نہیں آیا کہ اقبال کے کلام میں پیغام زیادہ ہے، خطابت زیادہ ہے اور شاعری کم۔ اس لیے میں نے مناسب یہی سمجھا کہ میں یہ مقالہ لکھتے وقت اس کتاب کو پیشِ نظر رکھوں تو موضوع کے ساتھ بہتر انصاف کر سکوں گا۔ یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ ممکن ہے کوئی صاحب میرا یہ مضمون سننے یا پڑھنے کے بعد یہ سوال کریں کہ یہ مضمون علامہ اقبال کے متعلق ہے یا کلیم الدین احمد کے متعلق:

بہرطور اب بات چیت کرنے سے پہلے میں اقبال کی ایک نظم "خضرِ راہ" کا ذکر خاص طور سے کروں گا کیونکہ اس نظم کو کلیم الدین نے بالخصوص اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی چار اشعار کا ذکر تو وہ تعریفی الفاظ میں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ایک حسین شاعرانہ تصور ہے اور ان شعروں میں اقبال ایک حسین، معصوم، سکوت افزا فضا کی تخلیق کرتے ہیں جو شعریت سے لبریز ہے لیکن آگے چل کر کلیم الدین کہتے ہیں کہ:

"اس طلسمی فضا میں یک بیک جہاں میں خضر نمودار ہوتے ہیں اور یہ طلسم ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اقبال سوالات کی بوچھاڑ کر دیتے ہیں"۔

دراصل کلیم الدین احمد یہاں اسی نکتے کو فراموش کر جاتے ہیں کہ اقبال کے لیے شاعری کسی فارمولے کا نام نہیں۔ اسی لیے اقبال کی شاعری پر کوئی لیبل نہیں لگ سکا۔ لیبل سے بے نیاز شاعری ہمیشہ آزاد فضا میں پرواز کرے گی اور رسمی تنقید کا جال ہاتھ میں لیے نقّاد ساری عمر یہ مصرع پڑھتا رہے گا ؏

در انتظارِ ہُما دام چیدہ ئم

پہلے تنقید کا زندان تیار کر کے پھر اس میں شاعری کو مقیّد کرنے کی کوشش کرنا تنقید نہیں ہے، تنقید اور شاعری دونوں کے ساتھ مذاق ہے۔ اگر "خضرِ راہ" ایسی نظم جسے پروفیسر آل احمد سرور نے اردو شاعری کا نیا عہد نامہ کہا ہے اس سے پہلے اردو شاعری میں موجود نہیں تھی اور یہ اپنے انداز کی پہلی نظم ہے تو ہمیں اس نظم کی ساخت کو، اس کی بُنت کو، اس کے سیاق و سباق کو، اس کے اسلوب کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے نہ یہ کہ ہم اس پہ پتھر پھینکنا شروع کر دیں۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور سید سلیمان ندوی مرحوم نے یہ نظم پڑھ کر اقبال کو لکھا تھا کہ اس کے بعض حصوں میں وہ بات نہیں ہے جو "شمع و شاعر" میں ہے۔ مقصد یہ تھا کہ اس کے بعض حصوں میں بالخصوص خضر کے جواب میں وہ رعنائی اور دلکشی نہیں ہے جو آپ کی

شاعری کی خصوصیت ہے۔ اگر مجھے اس کا جواب دینا ہوتا تو میں یہ کہتا کہ اس میں "شمع و شاعر" والی بات اس لیے نہیں ہے کہ یہ "شمع و شاعر" نہیں ہے "خضرِ راہ" ہے اور "شمع و شاعر" میں بھی تو "خضرِ راہ" والی بات نہیں ہے۔ شاعری ایک جلوۂ ہزار رنگ ہے۔ جلوۂ یک رنگ نہیں ہے۔ نہ وہ "شمع و شاعر" میں مقید ہو سکتی ہے نہ "خضرِ راہ" میں، نہ "طلوعِ اسلام" میں نہ "مسجدِ قرطبہ" میں، نہ "ساقی نامہ" میں اور نہ "ذوق و شوق" میں ــــ لیکن علامہ نے اپنی بات کو واضح کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ :

"خضر نے چونکہ سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کے متعلق اظہارِ خیال کیا ہے اور ان کی بزرگی اور عظمت بھی میرے پیشِ نظر تھی اس لیے میں نے ان حصوں کو جن میں ان کا جواب ہے، خیال آرائی سے رنگین بنانے کی کوشش نہیں کی"۔

یہ جواب بھی تنقید کے اصولوں پر پورا اترتا ہے البتہ کلیم الدین احمد کا یہ کہنا کہ یہ سوالات نثر میں بھی پوچھے جا سکتے تھے، تنقید کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتا۔ یہ سوالات الگ نہیں ہیں بلکہ نظم کے دوسرے بند کا حصہ ہیں اور یہ بند یوں شروع ہوتا ہے ؎

اے تری چشمِ جہاں بیں پر وہ طوفاں آشکار
جن کے ہنگامے ابھی دریا میں سوتے ہیں خموش
"کشتیِ مسکین" و "جانِ پاک" و "دیوارِ یتیم"
علمِ موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش
چھوڑ کر آبادیاں رہتا ہے تو صحرا نورد
زندگی تیری ہے بے روز و شب و فردا و دوش
زندگی کا راز کیا ہے سلطنت کیا چیز ہے
اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش
ہو رہا ہے ایشیا کا خرقۂ دیرینہ چاک
نوجواں اقوامِ نو دولت کے ہیں پیرایہ پوش
گرچہ اسکندر رہا محرومِ آبِ زندگی
فطرتِ اسکندری اب تک ہے گرمِ نائے و نوش

بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفیٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوش
آگ ہے، اولادِ ابراہیم ہے، نمرود ہے!
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے!

کلیم الدین احمد ان اشعار کی نثر بنا کر دیکھیں تو معلوم ہوگا ان کا سارا تاثر، ساری دلکشی، ساری دلآویزی اور ساری رعنائی ختم ہوگئی ہے۔ شاعری شاعری ہے، نثر نثر ہے۔ کلیم الدین احمد کو اس کا علم اور احساس ہو یا نہ ہو، اقبال کو ہے۔ سہلِ ممتنع شاعری کی ایک خصوصیت ہے۔ یہ کہنا تو آسان ہے کہ یہ بات نثر میں بھی کہی جا سکتی تھی یا یہ شاعری نہیں ہے، نثر ہے لیکن سہلِ ممتنع میں شعر کہنا ایک بہت ہی مشکل بات ہے۔ ملٹن کا ایک مصرع ہے اور وہ بھی خطابت کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ یسوع فر کہتا ہے :

The Son of God I also am,

بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ اس مصرعے میں کون سی خاص بات ہے۔ یہ تو ہر کوئی کہہ سکتا ہے لیکن ایسا مصرع کہنا ہر شاعر کے بس کی بات نہیں۔ میں تو جب یہ مصرع سیاق و سباق کے ساتھ پڑھتا ہوں تو میرے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یہی بات مجھے اقبال کے اس کلام کے بارے میں کہنا ہے جسے بعض نقاد خطابت کہہ کر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کلیم الدین احمد نے اس نظم کے پہلے چار اشعار کی تعریف کی ہے۔ نہ جانے یہ بات ان کے سامنے کیوں نہیں رہی کہ ان اشعار میں اقبال دریا اور اس کے بہاؤ کو منظر نگاری میں ڈھال رہے ہیں۔ یہ شعرا کا ایک محبوب موضوع ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس منظر کشی میں اقبال نے جو کچھ کہہ دیا اس سے پہلے اور کوئی نہ کہہ سکا۔۔۔ لیکن سیاسی مسائل کو شاعری میں ڈھالنا، دریا کی منظر کشی سے کہیں زیادہ مشکل کام ہے۔ دریا کی منظر کشی کے وقت دریا خود تصویر کشی میں شاعر کے مزاج کے مطابق اس کا ہاتھ بٹاتا ہے۔ اس وقت نیکر کا خرام سکون بن جاتا ہے اور خضرِ راہ کا دریا، دریا نہیں رہتا تصویرِ آب کی شکل اختیار کر لیتا ہے لیکن جب یہ مسائل سامنے آتے ہیں کہ یورپ کی حریص اقوام اپنے حرص کی تسکین کے لیے کیا کچھ کر رہی ہیں یا کیا کچھ نہیں کر رہی ہیں اور روس میں سرمایہ و محنت کی آویزش کا کیا نتیجہ بنی نوع انسان کے سامنے آنے والا ہے یا شریف حسین کے دور میں انگریزوں نے خانہ کعبہ

کے ساتھ کیا سلوک کیا، تو شاعر کو کہیں زیادہ مشکل منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان مسائل کو صحیح طور پر جذبے کا رنگ دینا اور انہیں شاعری کی زبان عطا کرنا کسی بڑے شاعر کا کام ہے۔ یہ آکسیجن بھرے غبارے کو ہوا میں اڑا دینے کا عمل نہیں ہے بلکہ بھاری پتھروں کو ہوا میں اڑانے کا عمل ہے۔ یہ فن کاری کی بہت اونچی معراج ہے جس سے محض اقبال، ملٹن، سوانتے، تلسی داس اور اسی سطح کے شعرا ہی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ اقبال اس سارے بند میں اور بعد کے بندوں میں جن میں سیاست نے سیاست کے فولادی ٹکڑوں کو شاعری کے پھولوں میں تبدیل کرنے کا معجزہ دکھایا ہے، اردو شاعری کو اس معراج پر لے گئے ہیں جس پر یہ ابھی تک نہیں پہنچی تھی۔

میں اس بات کو ذرا وضاحت سے بیان کر دوں۔

پہلے تو اس بند کے اشعار میں جو ربط ہے اسے پیشِ نظر رکھیے اور پھر یہ دیکھیے کہ اقبال نے اپنی بات کہنے میں کس قدر اختصار سے کام لیا ہے۔ اشاروں میں کتنی باتیں کہہ گئے ہیں نیز اس انداز سے کہ ہر بات سچی اور کھری شاعری میں ڈھل گئی ہے۔ جنابِ خضر علیہ السلام سے یہ کہہ کے خطاب کرنا

کشتیِ مسکین و جانِ پاک و دیوارِ یتیم

صرف شاعری ہی نہیں ہے شاعرانہ طلسم کاری ہے۔ یہ مصرع کہہ کے اقبال نے مذہبی روایات کی تلمیحات کو جس طرح شاعرانہ بنا کے پیش کیا ہے اس کی قدر کلیم الدین احمد نہیں کر سکے۔

ایسے شعر کو نثر میں اقبال کیسے کہتے

ہو رہا ہے ایشیا کا خرقۂ دیرینہ چاک
نوجواں اقوامِ نو دولت کے ہیں پیرایہ پوش

نثر میں جب ہم ان اشعار کا مفہوم بیان کرتے ہیں تو ورق کے ورق سیاہ ہو جاتے ہیں۔ کلیم الدین انگریزی ادبیات کے پروفیسر رہے ہیں۔ راقم التحریر نے یہ نظم کئی برس تک ایم۔اے اردو کے طلبہ کو پڑھائی ہے۔ اس بند کے ایک ایک شعر پر بلا مبالغہ ایک ایک پیریڈ صرف ہوا ہے۔ صرف اسی ایک شعر کو لیجیے

بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دینِ مصطفےٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمانِ سخت کوش

کلیم الدین کو یہ شعر سپاٹ اور غیر شاعرانہ نظر آئے تو آئے، کسی ایسے نقاد کو جسے اردو شاعری سے ذرا بھی لگاؤ ہے، اس شعر میں جہانِ حسن و معنی نظر آئے گا۔ اسے نثر میں بیان کرنے کے لیے بیان کرنے والے کو پہلی

جنگِ عظیم کی ساری تاریخ بیان کرنا ہوگی، مکہ کے شریف حسین کا کردار بیان کرنا ہوگا اور ترکوں کی جانبازی پر روشنی ڈالنا ہوگی۔ یہی شعر اقبال نے "طلوعِ اسلام" میں ایک اور انداز سے کہا ہے ۔

حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے

"طلوعِ اسلام" کے جس بند میں یہ شعر آیا ہے وہ بند بھی کلیم الدین احمد کے نشتر غمزوں سے نہیں بچ سکا۔ پہلے یہ سارا بند دیکھیے ۔

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خونِ شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفونِ دریا زیرِ دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو، بن کر گہر نکلے
غبارِ رہگذر ہیں کیمیا پہ ناز تھا جن کو
جبینیں خاک پر رکھتے تھے جو اکسیر گر نکلے
ہمارا نرم رو قاصد پیامِ زندگی لایا
خبر دیتی تھیں جن کو بجلیاں وہ بے خبر نکلے
حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے
جوانانِ تتاری کس قدر صاحب نظر نکلے
زمیں سے نوریانِ آسماں پرواز کہتے تھے
یہ خاکی زندہ تر، پائندہ تر، تابندہ تر نکلے
جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

اس بند کے متعلق لکھتے ہیں :

"یہاں بھی شعروں میں حسبِ معمول ربطِ کامل نہیں"۔

معلوم نہیں، حضرت، ربطِ کامل سے کیا مراد لیتے ہیں۔ ان اشعار میں پہلی جنگِ عظیم کے بعض واقعات کی طرف اشارہ ہے۔ جو ربط سیاسی اور تاریخی اعتبار سے ان واقعات میں ہے وہی ربط ان اشعار میں ہے پہلے شعر میں جرمنوں کی طرف اشارہ ہے جن کا جنگی نشان عقاب تھا۔ دوسرے میں اشارہ لارڈ کچنر کی

طرف ہے۔ تیسرے میں جرمنوں کی سائنس اور ٹیکنالوجی اور مسلمانوں کے اپنے مذہب میں اعتقاد کا ذکر ہے۔ چوتھے شعر میں مصطفےٰ کمال کو خراجِ تحسین پیش کیا گیا ہے۔ پانچویں شعر میں شریف حسین کی کم نگاہی مذکور ہے کہ اسی کے دور میں انگریز نے خانہ کعبہ پر گولیاں چلوادی تھیں۔ ساتویں میں ترکوں کی اس Military Strategy کا ذکر ہے جس کے تحت انہوں نے Dardanelles میں انگریزوں کے جہازوں کی موجودگی کے خطرناک نتائج کو دیکھتے ہوئے Dardanelles کا جنوبی علاقہ خالی کر دیا تھا اور Mainland پر اپنی قلعہ بندی مضبوط کرلی تھی اور انجام کار اپنے ملک کو بچالیا تھا۔ معلوم نہیں محترمہ کو ان تاریخی واقعات میں ربط نظر آتا ہے یا نہیں کیونکہ مذکورہ اشعار میں وہی ربط ہے جو ان واقعات میں ہے لیکن بڑی بات یہ نہیں ہے کہ تاریخی واقعات میں جو ربط ہے وہی ربط ان اشعار میں ہے بلکہ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اقبال نے سیاحت اور تاریخ کو اس طرح شاعری میں ڈھال دیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔

کلیم الدین احمد اقبال کے بعض اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے ان کے خطابیہ انداز کے بارے میں لکھتے ہیں:

> "یہاں باتیں ہیں۔ شاید یہ کام کی باتیں ہیں لیکن ان میں شعریت نہیں۔ یہ نثر میں زیادہ وضاحت، زیادہ تعین، زیادہ زور کے ساتھ کہی جاسکتی ہیں لیکن جیسا کہ میں نے کہا ہے اقبال اپنے نثری خیالات کو وزن کا جامہ پہناتے ہیں۔ جس طرح اپنی نظموں میں ترقی پسند شعرا پروپیگنڈہ کا کام لیا کرتے تھے، اقبال بھی اپنی نظموں سے اپنے خیالات کی تشہیر کرتے ہیں یعنی ان کی نظمیں بھی ایک طرح کا پروپیگنڈہ ہیں اور وہ بھی اپنے اچھے شعروں اور پروپیگنڈا بازی میں فرق نہیں کرپاتے۔"

ملاحظہ فرمائیے۔ کلیم الدین احمد اپنی ایک ہی بات کو قریب قریب ایک ہی طرح کے لفظوں میں دہراتے چلے جارہے ہیں۔ انہیں نہ تو نئے الفاظ مل رہے ہیں اور نہ نئے خیالات اور نہ ہی نیا اسلوب۔ اقبال کی بارہ تیرہ کتابوں میں سے انہوں نے اپنی مرضی کے اشعار نکال کر بار بار ایک ہی اعتراض کو دہرایا ہے اور چار سو سولہ صفحات کی کتاب تیار کرلی ہے۔ اس کتاب کو پڑھ کے مجھے وہ کہانی یاد آگئی جس میں بادشاہ ہر جواب کے بعد پوچھتا ہے:

"پھر کیا ہوا؟"

اور کہانی سنانے والا کہتا ہے :

"پھر ایک چڑیا آئی اور گندم کا ایک دانہ اٹھا کر لے گئی"

بہرطور معترض کے اس نظریے پر تو میں مقالے میں بحث کر چکا ہوں۔ یہاں صرف اتنا ہی کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ اقبال کی شاعری پر قلم اٹھانے والے ناقد کو لفظ "تشہیر" کے معنی بھی معلوم نہیں ــــ کتنے افسوس کی بات ہے :

اور اب ایک آخری بات !

میں تو سمجھتا ہوں کہ کلیم الدین احمد نے ایک ضد پکڑ لی ہے ورنہ وہ بھی یہ بات جانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں شاعری خطابت نہیں بنی، خطابت شاعری بنی ہے۔ اس لیے ساری کتاب میں خطابت خطابت کی گردان کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خواجۂ اہلِ فراق "جاوید نامہ" میں کہتا ہے کہ

سخن بے درپردہ لا گفتہ ام

اسی طرح کلیم الدین احمد کے قلم سے اقبال کی شاعری کے بارے میں یہ جملے نکل گئے ہیں :

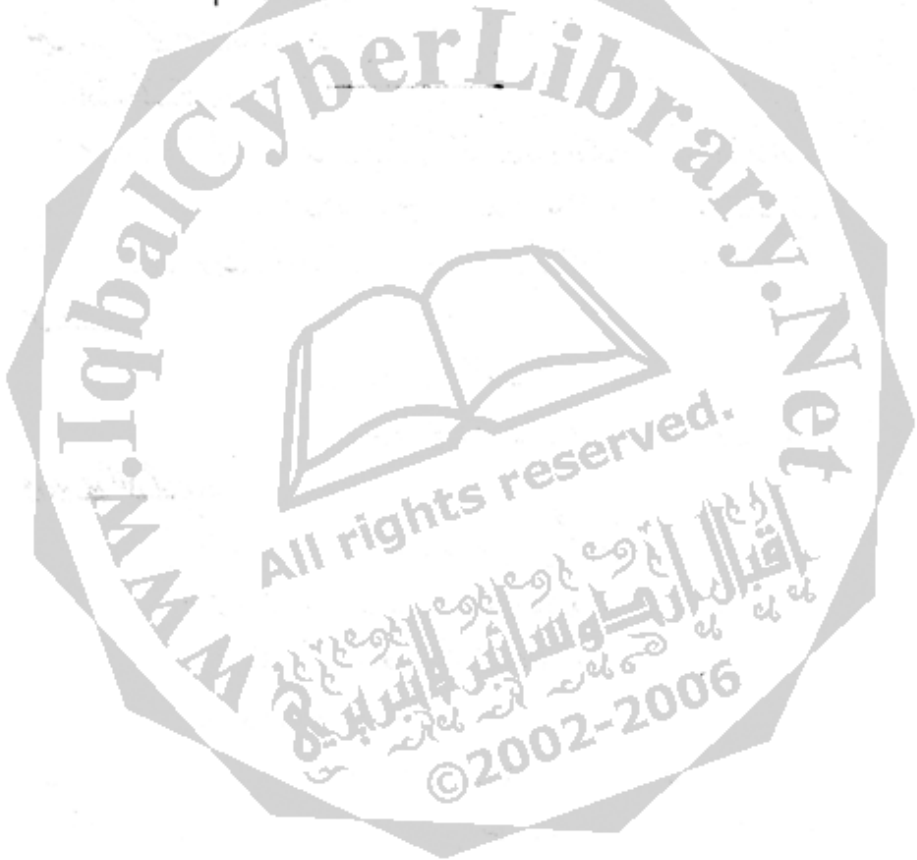
ان نظموں میں پیغام، ترنم اور جذبات سب ایسے گھل مل گئے ہیں کہ ان میں فرق کرنا ناممکن ہے اور ان کی کامیابی کا یہی راز ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک جوئے شعریت ہے جو مستانہ وار رواں اور دواں ہے۔ . . . .

یہاں بھی پیغام شعر بن گیا ہے۔ خطاب غنچۂ خوابیدہ سے ہے . . . . (دراصل اس نظم میں خطاب انسان سے ہے)

ان دو بندوں میں پیام صاف ہے۔ برونِ پردہ ہے۔ بلاواسطہ ہے لیکن اس میں استعاروں کی رنگ آمیزی ہے۔ جذبات کی گرمی ہے۔ ترنم کی گھلاوٹ ہے جس کی وجہ سے پیام برونِ پردہ ہوتے ہوئے بھی گوارا ہو جاتا ہے اور Refrain کی تکرار سے ایک عجیب اثر پیدا ہوتا ہے۔ . . . .

اوران دو شعروں میں جو فطرت کی شعری دروں بینی ہے، ان میں
جو لطافت ہے، جو دلآویزی ہے اس پر اقبال کے پیغام کو نچھاور کیا
جاسکتا ہے۔"

اب آپ اسے کلیم الدین احمد کی تضاد بیانی سمجھیں یا Patronising attitudes یا
نیم دروں نیم بروں ہونے کی کوشش۔ میں انہی جملوں پر اس بات چیت کو ختم کرتا ہوں۔

حواشی

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو : ص ۹۶
۲۔ ایضاً ۵۰
۳۔ ایضاً ۲۸۵
۴۔ ایضاً ۲۸۸
۵۔ ایضاً ۲۸۹
۶۔ ایضاً ۲۹۰
۷۔ ایضاً ۲۹۱
۸۔ ایضاً ۲۹۶
۹۔ ایضاً ۲۹۸
۱۰۔ ایضاً ۴۰۴
۱۱۔ ایضاً ۴۰۵
۱۲۔ ایضاً ۴۰۶
۱۳۔ ایضاً ۴۱۷
۱۴۔ ایضاً ۴۱۸
۱۵۔ ایضاً ۲۹۷
۱۶۔ ایضاً ۲۹۸
۱۷۔ ایضاً ۲۹۹
۱۸۔ ایضاً ۳۰۰
۱۹۔ ایضاً ۳۰۱
۲۰۔ ایضاً ۳۰۳
۲۱۔ ایضاً ۳۰۴

۲۲۔ کلیاتِ اقبال اردو : ص ۲۰۷

۲۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی : ص ۴۵۸

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ ایضاً ۴۶۰

۲۶۔ ایضاً ۴۶۲

۲۷۔ ایضاً ۱۱

۲۸۔ ایضاً ۲۵

۲۹۔ غالباً پروفیسر کلیم الدین احمد سیاق و سباق دیکھے بغیر اپنی رائے کا اظہار کر رہے ہیں۔ اگر وہ "تذکرۂ بغیۂ مرتخ" سے پہلے بند "احوالِ دوشیزۂ مرتخ کہ دعوئے رسالت کرد" ہی دیکھ لیتے تو انہیں پتہ چل جاتا کہ فرزمرز اس دوشیزہ کو فرنگستان سے خرید کر لایا تھا اور اسے نبوت کے کام میں پختہ کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ وہ کہنے لگی کہ وہ آسمان سے نازل ہوئی ہے۔

۳۰۔ کلیم الدین احمد اسے تنقید کی زبان سمجھتے ہیں۔

پروفیسر کرم حیدری

”ہماری تعلیم دماغی ترقّی کے لیے کوئی ذریعہ مُہیا نہیں کرتی اور نہ وسیع النظر بناتی ہے۔ ہر علم کی تعلیم اِس قدر ناقص دی جاتی ہے کہ علم سے مُتعارف بھی نہیں ہو سکتے۔ رُوحانیت کی طرف ترغیب تو کیا ہوتی مذہب ہم سے دُور ہو جاتا ہے۔“

اقبالؒ

برصغیر پاک و ہند میں جتنا کچھ اقبال اور اُس کے کلام و پیام کے متعلق لکھا گیا ہے اتنا شاید ہی آج تک کسی اور فردِ واحد کے بارے میں لکھا گیا ہو لیکن اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو جو کچھ اقبال کے متعلق لکھا گیا ہے، اُس کی شخصیت، اُس کا فن، اُس کا پیغام اس سے کہیں زیادہ لکھے جانے کے متقاضی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے لکھنے والوں نے محض سطح پر اُٹھنے والی لہروں کا مشاہدہ کر کے اپنے اپنے قیاس کے مطابق اُس بحرِ ذخار کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے جو ان اوپری لہروں کے نیچے اپنے دامن میں علم و حکمت کے بے بہا موتی سمیٹے ہوئے ایک ابدی کشمکش میں مصروف ہے۔ اور جس طرح معمولی روشنی کی شعاعیں سمندر کی تہ تک پہنچنے میں ہماری رہنمائی نہیں کر سکتیں اسی طرح اقبال کے کلام کی تہ تک پہنچنے میں محض علمِ ظاہر ہماری کامیاب معاونت نہیں کر سکتا۔

اقبال کے متعلق لکھنے والوں نے سب سے زیادہ اُس کے فلسفۂ خودی کی توضیح و تشریح کرنے کی کوشش کی ہے۔ کچھ لوگوں نے زمان و مکان سے متعلق اُس کے تصورات پر بھی بحث کی ہے لیکن تصورِ زمان و مکان چونکہ خالصتاً علمی اور فلسفیانہ موضوع ہے اس لیے بحث کرنے والوں نے عام طور پر اس میں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اقبال کی عام اصطلاحات مثلاً مردِ مومن، قلندر، سکندر، حکیم، کلیم، شاہین، عقاب وغیرہ پر بھی لوگوں نے بہت کچھ زورِ قلم صرف کیا ہے اور اُس کے فوق البشر کے متعلق بھی طویل بحثیں کی ہیں مگر جس پہلو پر سب سے کم توجہ صرف کی گئی ہے، وہ اُس کا فلسفۂ تعلیم ہے۔ کچھ عرصہ پہلے اقبال کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی ایک فاضلانہ

تصنیف "فکرِ اقبال" کے نام سے شائع ہوئی تھی۔ ڈاکٹر صاحب ان بزرگوں میں سے ایک تھے جنہیں اقبال کے ساتھ بیٹھنے کے مواقع بکثرت نصیب ہوئے۔ وہ خود بھی ایک فلسفی تھے اور ایک نامور ماہرِ تعلیم بھی۔ یہ توقع تھی کہ اُن کے ہاں اس موضوع پر بہت کچھ ملے گا لیکن انھوں نے بھی اقبال کے نظریۂ تعلیم پر کھُل کر بحث نہیں کی کہیں کہیں محض اشارات دیئے ہیں۔[۵۵] اسی زمانے میں ایک کتاب "نقوشِ اقبال" کے عنوان سے شائع ہوئی تھی[۵۶] جو آغائے رازی اور علامہ عرشی کے مقالات پر مشتمل تھی۔ آغائے رازی گورنمنٹ کالج لاہور میں ادبیات فارسی کے پروفیسر تھے اس لیے تعلیم سے براہِ راست متعلق تھے لیکن اقبال کے فلسفۂ تعلیم کے بارے میں وہ بھی خاموش ہیں۔ اقبال کے فکروفن کے متعلق ایک نہایت عمدہ، گراں بہا اور قابلِ قدر تصنیف ڈاکٹر یوسف حسین خان کی "روحِ اقبال" ہے جو اپنے اعلیٰ معیارِ تنقید کی بنا پر برصغیر کے تمام علمی حلقوں میں بڑی قدرومنزلت حاصل کر چکی ہے۔ اس کتاب میں "اقبال اور آرٹ"، "اقبال کا فلسفۂ تمدن"، "اقبال کے مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی تصورات" اور "تقدیر اور زمان" اور "مسئلۂ جبر و قدر" کے بنیادی موضوعات کے تحت بہت سے ذیلی عنوانات قائم کیے گئے ہیں۔ مثلاً 'آرٹ اور زندگی'، 'مقاصد آفرینی'، 'قصۂ آدم'، 'اجتماعی خودی'، 'حیاتِ اجتماعی'، 'مملکت اور تمدن'، 'نظامِ معاشری'، 'خودی اور خدا' وغیرہ۔ لیکن تعلیم کے بارے میں کوئی ذیلی عنوان نہیں ہے۔

نظریۂ تعلیم سے ناقدین کے اس عمومی صرفِ نظر کے لیے ہم اُن پر کوئی الزام بھی نہیں دھر سکتے کیونکہ اقبال نے خود تعلیم کے متعلق براہِ راست بہت کم کہا ہے۔ نظم کے علاوہ اُن کی نثر خصوصاً "تشکیلِ جدید فکرِ اسلامی" میں بھی تعلیم اور فلسفۂ تعلیم کے بارے میں بہت ہی کم مواد ملتا ہے۔ لہٰذا ہر ناقد کی نظر اُن موضوعات کی طرف اٹھتی ہے جن پر انھوں نے بہت کچھ کہا مثلاً فلسفۂ خودی، زمان ومکان، ایمان، ایقان، حیاتِ اجتماعی وغیرہ۔

اگر ہم اس امر کو تسلیم کرلیں کہ اقبال ایک فلسفۂ حیات کے داعی تھے اور نظری اختلافات کے لیے تمام تر گنجائش کے باوجود یہ فلسفۂ حیات جامع اور مکمل ہے تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ تعلیم و تربیت کے بارے میں بھی اُن کے خیالات واضح اور مکمل تھے کیونکہ کوئی فلسفۂ حیات بھی تعلیم و تربیت جیسے اہم اور بنیادی پہلو کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔ اور ہرچند کہ اقبال نے اپنی گراں مایہ تصانیف میں فلسفۂ تعلیم کو اس تفصیل سے بیان نہیں کیا جس تفصیل سے ایک ماہرِ تعلیم کو بیان

کرنا چاہیئے۔ پھر بھی ہمیں اُن کے کلام میں اس تفصیل کے اجمالی خاکے جو اپنی جگہ بالکل واضح ہیں ضرور ملتے ہیں۔ ایک فلسفی اور شاعر سے اجمالی خاکوں سے زیادہ کی توقع بھی نہ رکھنی چاہیئے ان خاکوں میں رنگ بھرنا اُن ماہرینِ تعلیم کا کام ہے جو تعلیم و تربیت کے اہم قومی اور ملی مسئلے کے تمام عملی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہیں اور جن کا فریضۂ منصبی یہ ہے کہ اِس بنیاد پر ملت کی تعمیر و تشکیل کریں نیز اس طرح سے اپنے فلسفی شاعر کے پیش کیے ہوئے اجمالی خاکوں میں تفصیل کا رنگ بھریں اور اس طرح ایک ایسا نظامِ تعلیم مرتب کریں جو قومی ضرورتوں اور ملی امنگوں کو مناسب پیش رفت عطا کرے۔

سترھویں صدی عیسوی میں یورپی اقوام نے اپنے ملکوں سے نکل کر تجارت اور تسخیرِ ممالک کے میدان میں قدم بڑھانے شروع کیے۔ نئی دنیا کی دریافت اور وہاں سے بے پناہ ذخائرِ دولت کی درآمد نے اُن کے سینوں میں نئے نئے ولولے اور نئی نئی امنگیں پیدا کیں۔ اٹھارھویں صدی کے وسط تک یہ اقوام ترقی کی کئی منازل طے کر چکی تھیں۔ سائنسدانوں کی نت نئی ایجادات اور سائنس کی پیش قدمی نے اہلِ یورپ کے ذہنی افق میں بڑی وسعت پیدا کر دی تھی۔ انہیں اپنی صلاحیتوں کا احساس ہو چکا تھا یا اقبال کے الفاظ میں ان کی خودی بیدار ہو چکی تھی اور وہ ان صلاحیتوں کو بطریقِ احسن بروئے کار لا رہے تھے۔ اِدھر ایشیا اور افریقہ میں جہاں بیشتر علاقوں میں مسلمانوں کو عددی تفوق حاصل تھا اور نیل کے ساحل سے لے کر خاکِ کاشغر تک اور طرابلس الغرب کے میدانوں سے لے کر ملایا اور انڈونیشیا کے سبزہ زاروں تک تہذیبی تفوق کے مالک بھی وہی تھے، اُن کی اقبال مندی کا سورج ڈھل رہا تھا۔ مسلمان اپنی بارہ سو سالہ جد و جہد کی زندگی کے بعد گویا تھک کر سستا رہے تھے۔ تاریخِ انسانی کے سٹیج پر ایک طویل عرصے تک نمایاں ترین کردار ادا کرتے رہنے کے نتیجے میں ان کے قوائے ذہنی و جسمانی انحطاط پذیر ہو رہے تھے۔ وہ سیلِ بے کراں جو کسی زمانے میں تمام بلندیوں اور پستیوں کو روند چکا تھا بلکہ یوں کہیے کہ بلند و پست کو ایک کر چکا تھا، اب چھوٹی چھوٹی ندیوں میں بٹ کر محض سبک رو نغمے بکھیرنے پر قناعت کیے ہوئے تھا۔ دیارِ مغرب میں عظمت و اقبال کا سورج نصف النہار پر تھا اور ارضِ مشرق پر شام کے دھندلکے گہرے ہوتے چلے جا رہے تھے۔ سرزمینِ ہند جو ایران کے بعد اسلامی تہذیب و تمدن کی سب سے بڑی جولانگاہ تھی، وہاں مسلمانوں کی قوتیں منتشر ہو چکی تھیں۔ شمشیر و سناں کا زمانہ ختم ہو چکا تھا اور طاؤس و رباب کا دور دورہ تھا۔ طاؤس و رباب کے

نغموں میں وہ ہمہ گیری اور بلند آہنگی مفقود ہوتی جا رہی تھی جو دو صدیاں پہلے مغل دربار کا طرۂ امتیاز تھی اور جس کی گونج وسطِ ایشیا اور مشرقِ قریب سے گزر کر ڈینیوب کے کناروں بلکہ اطلانتک کے سواحل تک سنی جاتی تھی۔

ان حالات میں یورپی اقوام اور ہندی مسلمانوں میں تصادم ہوا۔ یہ تصادم دو فوجی قوتوں یا دو حکومتوں کا نہ تھا، دو تہذیبوں کا تھا۔ ایک تہذیب اپنی اٹھان پر تھی اور دوسری انحطاط کے مراحل طے کر رہی تھی۔ ایک برفانی پہاڑوں سے پھوٹنے والا تند و تیز دریا تھا، دوسری تپتے ہوئے میدانوں میں نرم و گرم ریت کی آغوش میں سوتی ہوئی ندی۔ ایک کو اپنے پھیلاؤ کے سامنے شش دانگ عالم کی وسعتیں تنگ نظر آ رہی تھیں اور دوسری پر اپنے گھر کی چار دیواری تنگ ہو رہی تھی۔ اس کش مکش کا نتیجہ وہی ہوا جو تاریخی عوامل اور جدلیاتی اصولوں کے اعتبار سے ہونا چاہیے تھا۔ مسلمانوں کی قوت و حشمت کی بساط الٹ گئی اور وہ چراغ جسے خواجہ معین الدین اجمیریؒ، سید علی ہجویریؒ اور خواجہ نظام الدین اولیاؒ جیسے بزرگوں نے اپنے نفسِ گرم سے روشن کیا تھا اور جسے ایک ہزار سال تک افغانوں، ترکوں، مغلوں اور دوسرے مسلمانوں نے اپنے خون سے روشن کیے رکھا تھا، لال قلعہ کے مرمریں طاقوں میں گل ہو کے رہ گیا۔ اس کے بجھنے سے مسلمانوں کے دل و دماغ پر یک لخت یاس و اندوہ کی ظلمتیں چھا گئیں۔ آخری دور میں چند کرنوں نے کاویری، ہگلی، جمنا اور سندھ کے کنارے افقِ مغرب سے آنے والی تاریکیوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بہت کچھ ہاتھ پاؤں مارے لیکن بادِ مخالف کچھ اس شدت سے چل رہی تھی کہ

ہوا مخالف و شب تار و بحر طوفان خیز
گسستہ لنگرِ کشتی و ناخدا خفتہ است (غالب)

کا سماں تھا۔

زوال و انحطاط کے اس دور میں مسلمانوں کے اندر دو مکاتبِ فکر کام کرنے لگے۔ ایک مکتبِ فکر وہ تھا جس کی داغ بیل شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور ان کے خانوادۂ پاک نے ڈالی تھی۔ دوسرا مکتبِ فکر، ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کی ناکامی کے بعد وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد رکھنے والے سید احمد خان تھے۔

شاہ ولی اللہ کا مکتبِ فکر جدوجہد یعنی زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز کا علم بردار تھا۔

اس مکتب فکر کا مرکزی نقطۂ نگاہ جہاد تھا اور جہاد بھی بآسیف۔ اس مکتب فکر کے پیرو فکر و اسلام میں کسی سمجھوتے کے قائل نہ تھے۔ وہ راہِ خدا میں سر کٹانا اور گھر لٹانا جانتے تھے۔ دشمنانِ دین سے براہِ راست ٹکرانا اور شکست پر شکست کھا کر بھی ہار نہ ماننا اُن کا مسلک تھا۔ وہ اپنے سر کو جو خدائے وحدہٗ لاشریک کے سامنے جھکتا تھا، کسی اور دروازے پر جھکانے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ فتح یا موت کے قائل تھے۔ درمیانی راستہ چاہے کتنا ہی دلفریب اور پُرکشش ہو، انہیں قبول نہ تھا۔

مغلیہ سلطنت کے انحطاط کے ساتھ ہی اس تحریک کا آغاز ہو چکا تھا۔ تاہم تحریک کے سربراہ ہندی مسلمانوں کے انجام کا اندازہ ۱۸۵۷ء سے بہت پہلے کر چکے تھے۔ ملکی اور غیر ملکی دشمنوں کے ساتھ ہندی مسلمانوں کے پے در پے تصادم ہوئے اور ۱۸۵۷ء تک یہ تحریک دشمنوں کی ریشہ دوانیوں اور دوستوں کی کج فہمیوں کے باعث کئی زخم کھا چکی تھی۔ انگریز حکومت سیاسی و عسکری ہر دو محاذوں پر اہلِ ہند سے کہیں زیادہ برتر تھی۔ تاہم برطانویوں نے عسکری محاذ پر مسلمانوں کا زور توڑنے کے ساتھ ساتھ علمی اور تہذیبی محاذ پر بھی اُن کی شکست و ریخت کے انتظامات کر لیے تھے۔ شکست و ریخت کے اس عمل کو یقینی بنانے کے لیے انہوں نے طریقۂ تعلیم کو بدل ڈالا۔ چنانچہ ۱۸۳۵ء میں لارڈ میکالے نے جو گورنر جنرل کا ایک مشیر تھا، فارسی کی جگہ انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنا یا۔ اس مقصد کے لیے اُس نے گورنر جنرل کی کونسل میں ۷ مارچ ۱۸۳۵ء کو ایک ریزولیوشن منظور کرایا جس کی رُو سے برطانوی ہند کی سرکاری زبان انگریزی ہو گئی۔

۱۸۵۷ء کے سانحۂ عظیم کے بعد تو مسلمانانِ ہند کو اپنی ہستی ہی خطرے میں نظر آنے لگی۔ انگریزوں کی نگاہ میں ہر مسلمان سرکش اور باغی تھا اس لیے اس کی سرکوبی لازمی تھی۔ اس پُر آشوب دور میں سر سید احمد خان ایک عزمِ مجاہدانہ لیے ہوئے آگے بڑھے اور نہ صرف مسلمانوں کی کشتیٔ حیات کو نذرِ طوفان ہونے سے بچا لیا بلکہ اُن کے سامنے زندگی کا ایک نیا لائحۂ عمل بھی پیش کیا۔

سر سید احمد خان کی تحریک حقیقت پسندی پر مبنی تھی۔ وہ جان چکے تھے کہ ہر قوم کے لیے اجل یعنی ایک میعادِ عمل ہے۔ فرمانِ خداوندی کے مطابق اس برِ عظیم میں مسلمانوں کی حاکمیت کی زندگی ختم ہو چکی ہے نیا سورج ابھر رہا ہے اس لیے ڈوبتے ہوئے تاروں کا ماتم کرتے رہنے یا آنکھیں موند کر نئے سورج سے انکار کرتے رہنے سے کچھ نہ بنے گا۔ اس وقت مصلحت یہی ہے کہ اس نئے سورج کی تابانیوں سے استفادہ کیا جائے۔ اپنی کمزوریوں کا محاسبہ کیا جائے۔

اور نئے زمانے کی تابانیوں کو اپنے قومی وجود میں سمو لینے کی جدوجہد کی جائے۔ اس مکتبِ فکر کی بنیاد مجھوتے پر تھی۔ مشرق و مغرب میں مجھوتہ، قدیم اور جدید میں مجھوتہ اور زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ بساز کا اصول۔ جو لوگ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب و علل پر گہری نظر نہ رکھتے تھے، جو دماغ کی بجائے دل، معنی کی جگہ لفظ اور غور و فکر کے بدلے جذبات سے کام لینے کے عادی تھے انہیں مجھوتے کی یہ تحریک ایک آنکھ نہ بھائی۔ انہوں نے صرف موافقت نہ کرنے پر بس نہ کی، عملی مخالفت بھی کی۔ لیکن مجھوتے کی اس تحریک کو کامیاب ہونا تھا، سو ہوئی، کیونکہ واقعات و حالات کلیتہً تاریخی عوامل کے تابع ہوتا ہے اور جس دور میں تاریخی عوامل کا جو تقاضا ہوتا ہے، حالات اور واقعات اُسی نہج پر چل نکلتے ہیں اور وہ شخصیتیں بھی جو ہمیں حالات و واقعات کا رخ موڑتی ہوئی نظر آتی ہیں، درحقیقت انہی تاریخی عوامل کے زیرِ اثر نشو و نما حاصل کرتی ہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر تک مسلمان مجھوتے کی اس تحریک کی طرف پوری طرح مائل ہو چکے تھے۔ انہوں نے اپنی زندگی کے اس نئے دور کے لیے مغربی علوم اور کسی حد تک مغربی طرزِ معاشرت کو بھی اپنا لیا تھا۔ اس کے باوجود یہاں یہ کہنا غیر ضروری نہ ہو گا کہ دنیائے اسلام میں صرف ہندی مسلمان ہی ایسے تھے جنھوں نے مغربی علوم کے حصول کے ساتھ ساتھ اپنی ملی اور قومی خصوصیات کو برقرار رکھا تھا۔ حالانکہ استیلائے مغرب کی زد سب سے زیادہ انہی پر پڑی تھی۔ اب مسلمان طلباء نہ صرف اندرونِ ملک انگریزی زبان اور جدید مغربی علوم کی تعلیم حاصل کرنے لگ گئے تھے بلکہ سیکڑوں نوجوانوں نے خود انگلستان کی یونیورسٹیوں میں جا کر ان علوم کی تکمیل کی۔ انہی نوجوانوں میں بہت سے ایسے نکلے جنھوں نے آگے چل کر ہندوستانی مسلمانوں کے طرزِ فکر و نظر پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ انہی میں سے ایک اقبال بھی تھے جن کا اثر غالباً سب سے گہرا اور سب سے زیادہ دُور رس ہے اور جوں جوں زمانہ گزرتا چلا جائے گا، یہ اثر زیادہ ہوتا چلا جائے گا۔

بظاہر یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستان میں انگریزی استعمار کے سب سے بڑے حریف اور سب سے بڑے دشمن جنھوں نے اس استعمار کا مقابلہ کیا اور بالآخر اسے ختم کر کے دم لیا، وہی لوگ تھے، جنھوں نے سرزمینِ انگلستان میں تعلیم حاصل کی تھی اور اپنی زندگی کا ایک اہم حصہ اُس ملک میں بسر کیا تھا لیکن درحقیقت یہ چیز اصولِ فطرت کے عین مطابق ہے کیونکہ ہر خلیل کسی آذر کے گھر میں اور ہر موسیٰ کسی فرعون کے ہاں نشو و نما پایا کرتا ہے۔ جن لوگوں نے انگریزوں کے درمیان رہ کر اُن کی زندگی اور معاشرے کا نہایت قریب سے مطالعہ کیا، وہی

اس طلسم سے آزاد ہوئے جو سات ہزار میل کی دوری کے باعث عام ہندوستانیوں کی آنکھوں کے سامنے ایک نظر فریب پردہ بنا ہوا تھا۔ اُن پر دانشِ مغرب کی تمام حقیقت فاش ہو گئی اور انہیں احساس ہو گیا کہ اپنی تمام ظاہری چمک دمک کے باوجود یہ دانش نوعِ بشر کے لیے ایک عذاب سے کم نہیں۔ اقبال اسی بنا پر فرماتے ہیں

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ
مجھے وہ درسِ فرنگ آج یاد آتے ہیں کہاں حضور کی لذت کہاں حجابِ دلیل

عذابِ دانشِ حاضر آج سے باخبر ہونے کے بعد اپنے ہم قوم اور ہم وطن لوگوں کو اس عذاب کی ماہیت سے باخبر کرنا اور اس عذاب سے بچانے کی کوشش کرنا، اقبال کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد قرار پا گیا۔ اور اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے اپنی زندگی کا ایک ایک لمحہ صرف کر دیا۔ ان کی تمام عمر مغربی استعمار کے خلاف لڑتے لڑتے گزر گئی۔ اس استعمار نے انہیں اپنے ارادوں سے باز رکھنے کے لیے طرح طرح کے دام بھی پھیلائے لیکن وہ مرغ بلند آشیاں جو فطرت سے عالی ہمتی کا جوہر لے کر آیا تھا، وہ اس دام میں کہاں آنے والا تھا اس نے اپنے ہم صفیروں کو بھی آگاہ کیا۔

اے طائرِ لاہوتی، اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

مغربی تہذیب و تمدن اور فلسفہ و علوم کا جن کی تمام تر بنیاد مادیت پر تھی بغور مطالعہ کرنے اور مشرقی علوم و فنون اور تہذیب و تمدن سے جن کی بنیاد روحانیت پر تھی، مقابلہ اور موازنہ کرنے کے بعد اقبال نے اقوامِ مشرق کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص ایک عملی فلسفۂ حیات پیش کیا۔ یہ فلسفۂ حیات شاہ ولی اللہ دہلوی کے مکتبِ فکر اور سر سید احمد خان کے مکتبِ فکر کے بین بین اعتدال کا راستہ تھا

مختصراً اس کی خصوصیات یہ تھیں۔

۱۔ مغربی تہذیب و تمدن کے خلاف بغاوت
۲۔ اہلِ مغرب کی استعماریت کے خلاف عملی جدوجہد
۳۔ مغربی علوم سے بقدرِ ضرورت و ہمت استفادہ

شاہ ولی اللہ کے مکتبِ فکر کے پیرو مغربیت سے قطعاً نفرت کرتے تھے یہاں تک کہ

ان کے نزدیک انگریزی زبان کا پڑھنا پڑھانا بھی غلط بلکہ ناجائز تھا۔ سرسید سکول کے حامی نہ صرف انگریزی زبان اور یورپی علوم و فنون کے حصول کو اپنی ترقی کے لیے لازمی خیال کرتے تھے بلکہ یورپ کی مادی ترقی سے مرعوب ہو کر یورپی تہذیب و تمدن کی برتری کے بھی قائل تھے۔ یہ دونوں راستے اعتدال سے ہٹے ہوئے تھے۔ یورپی علوم و فنون کی حیثیت اپنی جگہ مسلم تھی لیکن احساس کمتری سے اس تہذیب کے سامنے ہتھیار ڈال دینا بھی غلط تھا۔ خدا نے علم و حکمت کو خیر کثیر کہا ہے چنانچہ اقبال نے اسی خدائی فرمان کو یاد دلاتے ہوئے مسلمانوں سے کہا ہے۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات واضح ہیں۔ جب آپؐ حکمت کو مومن کی گمشدہ متاع[۹] کہتے ہیں اور چین تک جا کر علم حاصل کرنے کی تلقین فرماتے ہیں[۱۰] تو اس کا مطلب یہی ہے کہ دنیوی اور سائنسی علوم کو بھی اسی ذوق و شوق سے حاصل کیا جائے جس ذوق و شوق سے دینی علم حاصل کرنے کی ضرورت ہے تاہم یہ نکتہ یاد رکھنا چاہیے[۱۱] کہ جہاں حصولِ علم انسانیت کے بہت بڑے مقاصد میں سے ایک ہے۔ وہاں یہ مسئلہ نہایت الجھاؤ طلب بھی ہے علم نور بھی ہے اور حجاب بھی۔ العلم حجاب الاکبر ایک بہت بڑی اور ٹھوس حقیقت ہے۔ عام طور پر لوگ خصوصاً ناپختہ کار نوجوان دوسری اقوام کے علوم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ غیر شعوری طور پر ان کے وہ اصولِ حیات بھی اپناتے چلے جاتے ہیں جو انہیں [illegible] میں مبتلا کر کے دوسری صدی کا صید زبوں بنا دیتے ہیں۔

آہ مکتب کا جوانِ گرم خوں
ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں

صید زبوں بن جانے کی وجہ پیر رومی کی زبانی سنیے

مرغ پر نارستہ چوں پراں شود
طعمۂ ہر گربۂ دراں شود

چنانچہ ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ یہ مرغانِ پر نارستہ جب مغرب کی علمی فضاؤں میں اڑتے ہیں تو اکثر و بیشتر گربۂ تہذیب کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ اُس طرزِ معاشرت، طریقِ رفتار و گفتار، لباس اور چال ڈھال ہی کو قوت و عظمت کی اساس

سمجھنے لگتے ہیں۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں مشرقی اقوام نے جس تیزی سے مغربی رسوم و عادات کو اپنایا، وہ اسی مرعوبیت اور احساس کمتری کی دلیل ہے۔ اقبال انہیں آگاہ کرتے ہیں کہ

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دختران بے حجاب
نے ز سحر ساحران لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطع موست
محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خط لاطینی است[1]
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں دو غش چراغش روشن است

ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی مشرقی اقوام نے اور بدقسمتی سے زیادہ تر مشرق اوسط اور مشرق قریب کے مسلمانوں نے چنگ و رباب، رقص و سرود، ساق عریاں اور قطع موی کو ترقی اور تمدن کی بنیاد سمجھ لیا۔ یہاں تک کہ ترکوں نے اپنی سات سو سالہ علمی اور ثقافتی روایات سے قطع تعلق کر کے خط لاطینی بھی اختیار کر لیا اور علم و فن بالخصوص سائنسی علوم و فنون کی طرف وہ توجہ نہ دی جو اہل مغرب کی حقیقی ترقی کا سبب تھیں۔ اس شعر میں اقوام مشرق کی نقالی اور کورانہ تقلید پر کتنا بھرپور طنز ہے۔

حکمت از قطع و بریدِ جامہ نیست
مانع علم و ہنر عمامہ نیست (جاوید نامہ)

علم و ہنر جہاں قطع و برید جامہ کا مرہون منت نہیں اور عمامہ مانع علم و ہنر نہیں ہو سکتا وہاں یہ نکتہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ علم کی دو بڑی شاخیں ہیں ایک علم طاغوتی اور دوسری علم لاہوتی۔ طاغوتی علم وہ ہے جو انسان کو تمرد اور سرکشی سکھاتا ہے اور لاہوتی علم وہ ہے جو اسے اس راستے سے بچاتا ہے۔ طاغوتی علم کی بدولت جب انسان اپنی معمولی سی صلاحیتوں کا مشاہدہ بھی کرتا ہے تو فرط مسرت سے جھوم اٹھتا ہے اور بے اختیار اَنَا وَلَا غَیْرِی کا نعرہ بلند کرتا ہے اور جس طرح رات کی تاریکی میں کسی ویرانے میں چمکنے والا تنہا جگنو یہ سمجھتا ہے کہ فضائے بسیط میں صرف وہی روشنی کا منبع ہے، اُسی طرح آدمی اس زعم باطل کا اسیر ہو

ہو جاتا ہے کہ تمام کائنات میں وہی وہ ہے ۔ یہ لا دینی خرد جوں جوں زیادہ پختہ کار ہوتی جاتی ہے توں توں اس کے اسیر اپنے ہی ابنائے جنس کی ہلاکت و بربادی کے سامان مہیا کرتے ہیں اور جیسے جیسے ہلاکت اور بربادی کے سامان زیادہ ہوتے جاتے ہیں ویسے ویسے انسان انانیت کے نشے میں اور زیادہ مدہوش ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ اسی علم کے متعلق اقبال فرماتے ہیں ۔

علم بے سوز دل خوانی شر است
نور اُو تاریکی بحر و بر است
عالمے از غاز اُو کور و کبود
فرودینش برگ ریز ہست و بود
بحر و دشت و کوہسار و باغ و راغ
از بم طیارۂ او داغ داغ
علم بے عشق است از طاغوتیاں
علم با عشق است لاہوتیاں (جاوید نامہ)

یعنی علم ہو لیکن با عشق ہو ۔ اس کا پس منظر دینی اور بنیاد روحانیت پر ہو ۔ اس کا مقصد بنی نوع انسان کی خیر و فلاح ہو ۔ علم و دانش کو اگر ہم ایک پھول کھلانے والا سدا بہار پودا سمجھیں تو اس پودے کے لیے ذہن کی زمین بھی ایسی ہونی چاہیئے جس میں یہ پودا تر و تازہ رہ سکے اور اس کے ساتھ وہی پھول لگیں جو ذہنی اور روحانی کثافتوں کو دور کر سکیں ۔ اگر ہمارے ذہن کی زمین میں ایمان و ایقان کی بجائے کفر و الحاد کی مٹی ہو گی تو پھول بھی وہی کھلیں گے جو دیکھنے میں تر و تازہ اور خوش رنگ ہوں گے اور ان میں خوشبوئیں بھی ہوں گی لیکن یہ تر و تازگی ہمیں فریب نظر میں مبتلا کر دے گی جبکہ خوشبوؤں میں ایسا زہر ہوگا جو انسانیت کے جوہر لطیف کو ماؤف کر دے گا ۔

اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا مدرسے اور مکتب کو نشانہ بنایا ہے اس کی وجہ یہ نہیں کہ اُسے ان دانش کدوں سے خواہ مخواہ کی کد ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ان میں جو علم و ہنر جوانوں کو سکھایا جاتا ہے ، وہ سوزِ عشق سے خالی ہوتا ہے ۔ اس علم سے دماغ تو منور ہو جاتے ہیں لیکن دلوں میں سوز و ساز پیدا نہیں ہوتا ۔ یہ علم گویا عصرِ حاضر کی برقی قوت کی طرح ہے کہ اس

کی لہر سے انسان کا گھر تو روشن ہو جاتا ہے لیکن اس کے ایک جھٹکے سے وہ ابدی نیند بھی سو سکتا ہے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ مدرسہ و مکتب میں نئی نسل کا گلا گھونٹا جا رہا ہے اور لا الٰہ الا اللہ کی صدا جو مسلمان کے جسم میں روح کا مرتبہ رکھتی ہے، کہیں سنائی نہیں دیتی۔

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ
اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ

سوز و گداز کی اس بنیادی کمی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان علم کے جوہر تابناک سے مستفید ہونے کے باوجود اپنے اندر وہ اطمینان محسوس نہیں کرتا جو اسے علم حاصل کرنے کے بعد خود بخود مل جانا چاہیئے۔ اطمینان تو در کنار "حقیقتاً" جتنا وہ علم کے میدان میں آگے بڑھتا ہے اتنا ہی اس کے دل کے اضطراب اور روح کی پیاس میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ حکمت کے پیچ و خم اسے زیادہ الجھائے چلے جاتے ہیں۔ وہ راہ علم کا ایسا مسافر ہوتا ہے جسے اپنی منزل کا کچھ پتہ نہیں ہوتا اور وہ "بچی محل ذرا دیکھئیوں" کے مصداق مختلف اطراف و جوانب میں بھٹکتا رہتا ہے

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر نہ کر سکا

ایسا علم بجائے اس کے کہ انسان کو کمال انسانیت کی طرف لے جائے، اسے گمراہیوں میں بھٹکنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ مغرب میں اسی علم نے ایک ایسے معاشرے کو جنم دیا جس میں مرد اپنی مردانہ صفات اور عورت اپنی عورت پن سے محروم ہو گئی۔ انسانوں کے دلوں میں سے محبت کے وہ لطیف جذبات جو مختلف افراد کو ایک دوسرے سے وابستہ رکھتے ہیں جو مرد اور عورت کو ایک پاک جذبے کے تحت ایک خاندان کی بنیاد رکھنے پر آمادہ رکھتے ہیں یکسر معدوم ہو گئے اور آج مغرب میں عائلی زندگی تقریباً تباہ ہو چکی ہے۔ کنبہ یا خاندان جو معاشرے میں ایک مضبوط اکائی کی حیثیت رکھتا ہے "تقریباً" ختم ہو چکا ہے اور پھر عائلی زندگی کے اس طرح درہم برہم ہو جانے سے اقوام میں اخلاقی انارکی پھیل گئی ہے۔ اقبال کے نزدیک علم مغرب

کا ایک دردناک المیہ یہ ہے کہ اس نے عورت کو جذبۂ امومت سے بیگانہ کر دیا ہے۔

تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرتِ انسان کے لیے اس کا ثمر موت
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی کو علم کو اربابِ نظر موت
بیگانہ رہے دیں سے اگر مدرسۂ زن
ہے عشق و محبت کے لیے علم و ہنر موت

عورتوں کی تعلیم جو اقبال کے زمانے میں مروّج ہو رہی تھی اُس کے بارے میں اقبال کے اسی طرح کے اشعار جا بجا ملتے ہیں مثلاً

اس راز کو عورت کی بصیرت ہی کرے فاش
مجبور ہیں، معذور ہیں مردانِ خرد مند
کیا چیز ہے آرائش و قیمت میں زیادہ
آزادیٔ نسواں کہ زمرّد کا گلو بند

یا

میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غم ناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اس طرح کے اشعار سے سطحی افراد کو گماں گزرتا ہے کہ اقبال عورتوں کی تعلیم کے خلاف تھے اور انہیں تعلیم دلانا قوم کے لیے مضر خیال کرتے تھے، حالانکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس تھا۔ وہ عورتوں کی تعلیم کے زبردست حامی تھے[۳۵]

دین انسانی معاشرے کے لیے اہم ترین بنیادی ضرورت ہے، یہ سیاست کے ساتھ ملتا ہے تو اُسے فاروقی بنا دیتا ہے، علم کے ساتھ ملتا ہے تو اُسے نار سے نور اور مار کو یار بنا دیتا ہے، بہادری اور مردانگی سے ملتا ہے تو مرحبی اور عنتری کو شجاعتِ حیدری میں بدل دیتا ہے، دولت کے ساتھ ملتا ہے تو اُسے بخلِ قارونی کے بجائے غنائے عثمانی کا لباس عطا کرتا ہے اور انسانی اخلاق سے ملتا ہے تو اسے ملکوتیت سے بھی بلند تر مقام پر لے جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی معاشرے میں انقلاب معنوی دین ہی کے ذریعے پیدا کیا جا سکتا ہے چونکہ نظامِ تعلیم ہی

وہ عظیم ترین قوت ہے جو معاشرے کے دھارے کا رُخ بدلتی اور اس کی ہیئت کو متشکل اور متصور کرتی ہے اس لیے اس سرچشمۂ قوت میں اعتدال اور توازن کا قائم رکھنا ضروری ہے۔ یہ اعتدال اور توازن دین ہی کے ذریعے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ نظام تعلیم کی بنیاد جب تک دینی افکار کے ذریعے مربوط اور مرصوص نہ کی جائے، معاشرے کی عمارت کبھی مضبوط اور مستحکم نہیں ہو سکتی۔

منطقی طور پر اقبال کے فلسفۂ تعلیم میں دوسرے عناصر بھی شامل ہیں۔ ان عناصر میں سخت کوشی استغنا، بلند مقام سے آزادی، خودگری اور خودنگری اہم تر ہیں۔ سخت کوشی کے متعلق ان کے اشعار جابجا ملتے ہیں اور جہاں بھی وہ نوجوانوں کا ذکر کرتے ہیں، ان کے پیش نظر وہ نوجوان ہوتے ہیں جو سخت کوش ہیں۔

قوم را سرمایہ اے صاحب نظر
نیست از نقد و قماش و مال و زر
مالِ اُو فرزندہائے تندرست
تردماغ و سخت کوش و چاق و چست

لیکن افسوس کہ وہ اپنی قوم کے نوجوانوں میں انتہائی تن آسانی اور آرام پسندی دیکھتے ہیں اور ان کی اس حالت پر جابجا آنسو بہاتے ہیں۔

ایں مسلماں زادۂ روشن دماغ
ظلمت آباد ضمیرش بے چراغ
در جوانی نرم و نازک از حریر
آرزو در سینۂ اُو زود میر

تن آسانی کا سب سے بڑا نقصان یہی ہے کہ انسان کے دل میں آرزو مر جاتی ہے، اور جس کے دل میں آرزو مر جائے وہ کبھی زندہ دل اور باحوصلہ نہیں ہو سکتا۔ تن آسانوں کے لیے زندگی ہمیشہ ایک تلخابہ رہتی ہے اور اس تلخابے کو انگبیں میں بدلنے کا نسخہ محض سخت کوشی ہے۔

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے جس فلسفۂ خودی کی تبلیغ کی ہے، وہ سخت کوشی ہی کی ایک

ارفع صورت کا نام ہے۔ جب تک کوئی شخص سخت کوش نہ ہوگا وہ اپنی خودی کی نگہبانی نہ کر سکے گا اور انفرادی خودی کی حفاظت نہ ہو سکے تو اجتماعی یا قومی خودی کی حفاظت بھی ناممکن ہے۔

غافل از حفظِ خودی یک دم مشو
ریزۂ الماس شو، شبنم مشو
پختہ فطرت صورتِ کہسار باش
حاملِ صد ابرِ دریا بار باش

سخت کوشی اور حفظ خودی سے قوموں میں قوت اور حصانت پیدا ہوتی ہے۔ دنیا میں جو ملت بھی سخت کوش اور اپنی خودی کی نگہبان ہوگی، وہی پائیداری اور ثبات حاصل کرے گی اور جو ملت تن آسان اور آرام پسند ہوگی، وہ نیست و نابود ہو جائے گی۔ سخت کوشی ہی سے انسان میں استغنا کا جوہر پیدا ہوتا ہے اور استغناء کا جوہر اُسے سربلند کرتا اور امتیاز عطا کرتا ہے اس استغناء کی تعریف اقبال نے ان الفاظ میں کی ہے۔

ز علم چارہ سازے بے گدازے
بسے خوشتر نگاہِ پاک بازے
نکوتر از نگاہِ پاک بازے
دلے از ہر دو عالم بے نیازے

شاعری میں اقبال نے شاہین کا جو نیا سمبل تراشا ہے، وہ بھی حقیقتاً چند اعلیٰ اور ارفع صفات کے اظہار کے لیے ہے۔ شاہین جرأت مند اور سخت کوش ہے، اس کی نگاہ ہمیشہ بلندیوں پر رہتی ہے، وہ آزاد رَو ہے، اسیر مقام نہیں، پابند خانہ و لانہ نہیں، خود دار ہے، مُردہ شکار پر نہیں جھپٹتا، اس کے اندر بے نیازی اور استغناء کی شان پائی جاتی ہے۔ اقبال جب اپنی ملت کے نوجوانوں کو شاہین بچے کہہ کر مخاطب کرتا ہے تو اس سے اُس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ ان نوجوانوں میں وہ تمام صفات پیدا ہو جائیں جو شاہینوں میں پائی جاتی ہیں۔ حیوانات میں جتنی صفات ہوتی ہیں وہ عام طور پر جبلی ہوتی ہیں لیکن انسان ان کا اکتساب کرتا ہے۔ اکتساب صفات کے لیے واضح اور ٹھوس خطوط پر تعلیم و تربیت کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ جہاں ممولے تربیت اور تعلیم سے شہباز بن سکتے ہیں وہاں شہباز بھی تعلیم و تربیت نہ ہونے سے ممولوں سے ڈرنے لگتے ہیں۔ ایسے ہی غلط طور پر تربیت پائے ہوئے نوجوانوں کے لیے اقبال نے کہا ہے:

تنش از سایۂ بال تدروے لرزد می گیرد
چوں شاہیں زادہ اندر قفس بادانہ می سازد

اس تمام گفتگو سے ایک نہایت اہم سوال ذہنوں میں ابھرتا ہے جس کا مختصر سا جواب دیئے بغیر یہ گفتگو مکمل نہیں ہو سکتی۔ وہ سوال یہ ہے کہ اقبال کے نظریۂ تعلیم کا منتہائے مقصود کیا ہے یعنی وہ کس قسم کے انسان کی تخلیق کا آرزو مند ہے۔ اس سوال کا نہایت مختصر اور سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ وہ مردِ مومن کا آرزو مند ہے جس کی تعریف اس نے اپنے ان چند اشعار میں کی ہے۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن، نئی شان
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو، وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں، وہ طوفان

یہ اقبال کے مکمل انسان کی تصویر ہے۔ وہ اپنے مکمل انسان میں چار بڑی صفات دیکھنا چاہتا ہے یعنی قہاری، غفاری، قدسی اور جبروت۔ یہ چاروں صفات، صفاتِ الٰہیہ میں سے ہیں گویا ایک مکمل انسان ایک مختصر اور محدود پیمانے پر الوہیانہ صفات کا مظہر ہوتا ہے۔ اس میں اور خدا میں فرق یہی ہے کہ خدا کی ذات میں یہ صفات لامحدودیت کا جامہ پہنے ہوتی ہیں اور انسان کی ذات میں محدود ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ذاتِ خداوندی میں کئی اور صفات ایسی ہیں جو اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں۔ انسان ان صفات کا اکتساب کرنے سے معذور ہے پھر چونکہ خدا قائم بالذات اور قدیم ہے اس لیے اُس کی ذات میں جو صفات ہیں، وہ قدیم اور لایزال ہیں۔ انسان چونکہ حادث ہے اس لیے اُس کی ذات میں جو چند الوہیانہ صفات پیدا ہوں گی وہ بھی حادث اور عارضی ہوں گی۔

یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ دنیا کے اکثر بڑے بڑے فلسفیوں نے انسان

کامل کا خواب دیکھا ہے اور اپنی اپنی دانست کے مطابق اسے مختلف نام دیئے ہیں۔ یورپ کے ایک مشہور مفکر نطشے نے بھی انسانِ کامل کا ایک تصور پیش کیا ہے جسے وہ فوق البشر کے نام سے یاد کرتا ہے۔ بعض نقادوں نے جن میں سے زیادہ تر مغرب سے تعلق رکھتے ہیں، یہ کہا ہے کہ اقبال نے اپنے انسانِ کامل کا تصور نطشے سے مستعار لیا ہے لیکن انہیں یہ غلط فہمی اس لیے ہوئی ہے کہ مشرق کے فلسفیوں کے افکار اُن تک نہیں پہنچے۔ اقبال اور نطشے کے انسانِ کامل میں ایک بنیادی فرق ہے۔ نطشے کے خیال کے مطابق انسانِ کامل کا جسے وہ فوق البشر کہتا ہے، ظہور حیاتیاتی عمل کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ گویا وہ زمان و مکان کی انفرادی قوتوں کی پیداوار ہوگا اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ فوق البشر کا ظہور اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ زمان و مکان کی انفرادی قوتیں نقطۂ کمال کو نہ پہنچ جائیں۔ اقبال کا انسانِ کامل زمانی اور مکانی قوتوں کی پیداوار نہیں اور نہ اُس کا ظہور کسی خاص وقت یا بعض خاص حالات کا مرہونِ منت ہے بلکہ زمان و مکان خود اس کے پابند ہیں۔ اُس کا ظہور ہر دور میں ممکن ہے بلکہ کامل ترین انسان کا ظہور تو ہو بھی چکا۔ اب جو کامل انسان آئے گا، وہ اُس کامل ترین انسان کے نقشِ قدم پر چلے گا۔ نطشے کا فوق البشر مادی طاقتوں اور قوتوں کا مظہر ہوگا اس کی قوتیں بے پناہ اور لامحدود ہوں گی۔ ان پر کوئی تحدید نہ ہوگی۔ اقبال کا انسانِ کامل روحانی اور مادی قوتوں کے لطیف امتزاج کا مظہر ہوگا اور روحانی قوتوں کی باگ اس کی مادی قوتوں کو اعتدال اور توازن کے رستے سے نہ ہٹنے دے گی۔ نطشے کا فوق البشر انسانوں کے لیے باعثِ رحمت بھی ہو سکتا ہے اور باعثِ بربادی و ہلاکت بھی کیونکہ وہ اپنے سے برتر کسی قوت کے سامنے جواب دہ نہیں۔ اقبال کا انسانِ کامل محض رحمت ہی رحمت ہے کیونکہ اُسے ہر وقت یہ احساس رہتا ہے کہ وہ اپنے ہر فعل اور ہر عمل کے لیے ایک برتر قوت کے سامنے جواب دہ ہے اور یہ برتر قوت دانا، بینا اور دلوں کا حال جاننے والی ہے۔

کتابیات

۱۔ فکرِ اقبال ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۲۔ نقوشِ اقبال ۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی
۳۔ نیرنگِ خیال کا اقبال نمبر ۔ اشاعت مکرر از ادارہ نقوش لاہور
۴۔ روحِ اقبال ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان
۵۔ سیرتِ اقبال ۔ پروفیسر محمد طاہر فاروقی
۶۔ آئینہ اقبال ۔ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی ۔ آئینہ ادب لاہور
۷۔ السٹریٹڈ ورلڈ انسائیکلوپیڈیا ۔ بوریلے پبلشنگ کارپوریشن ۔ نیویارک ۔ یو ۔ ایس ۔ اے

حواشی

۱۔ مغربی علوم و فنون کے اقبال پر اثرات کے سلسلے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

"اقبال کو یورپ میں رہنے، حکمتِ فرنگ سے گہرا تعلق پیدا کرنے اور اس کی تہذیب و تمدن کا براہِ راست مشاہدہ کرنے سے طرح طرح کے فائدے پہنچے۔ اقبال کی نظر آغاز ہی سے محققانہ تھی اس لیے اُس کی زندگی میں مغرب کی کورانہ تقلید کا کوئی شائبہ پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ اس نے یورپ کے سطحی جلوؤں کو بھی دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس کے باطن پر بھی گہری نگاہ ڈالتا گیا۔ اُس نے فرنگ میں علم و ہنر کے کمالات اور انسانی زندگی کی بہبود کے لیے اُن کے مفادات کو بھی دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس سے بھی آگاہ ہو گیا کہ اس تعمیر میں ایک خرابی کی صورت بھی مضمر ہے۔"

(فکرِ اقبال۔ ص ۶۷)

۲۔ "نقوشِ اقبال" کے عنوان سے ایک کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے جس کے مصنف مولانا سید ابوالحسن ندوی ہیں۔ یہ کتاب ان کی ایک عربی زبان کی تصنیف کا ترجمہ ہے۔

۳۔ سید ابوالحسن ندوی لکھتے ہیں۔

"مغربی نظامِ تعلیم درحقیقت مشرقی اور اسلامی ممالک میں ایک گہرے قسم کی لیکن خاموش نسل کشی Genocide کے مرادف تھا۔ عقلائے مغرب نے ایک پوری نسل کو جسمانی طور پر ہلاک کرنے کے فرسودہ اور بدنام طریقہ کو چھوڑ کر اس کو اپنے سانچے میں ڈھال لینے کا فیصلہ کیا۔ اور اس کام کے لیے جا بجا مراکز قائم کیے جن کو تعلیم گاہوں اور کالجوں کے نام سے موسوم کیا۔

اکبر نے اپنے مخصوص مزاحیہ انداز میں کہا تھا۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

اس سے کئی برس بعد، اقبال نے (جنہوں نے اس نظامِ تعلیم کا خود زخم کھایا تھا) اس حقیقت کو زیادہ سنجیدہ انداز میں اس طرح پیش کیا۔

مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی
کہ از وے روحِ قومے می تواں کشت

تعلیم جو قلبِ ماہیت کرتی ہے اور جس طرح ایک سانچہ توڑ کر دوسرا سانچہ بناتی ہے، اس کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے اسے پھیر
تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب
سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے اک ڈھیر

(نقوشِ اقبال : ص ۸۲، ۸۳)

۴۔ اقبال کی یہ سنجیدہ رائے ہے کہ تعلیم جدید نے نئی نسل کو صرف عقلی اور ظاہری تربیت سے اعتنا اور قلب و روح کی نشوونما، روحانی ارتقاء، اخلاق کی پاکیزگی اور تزکیۂ نفس سے غفلت کر کے اس پر سب سے بڑا ظلم کیا ہے جس کے سبب اس کے قویٰ غیر متوازن اور اس کی اٹھان غیر متناسب ہوئی ہے۔ اور اس کی زندگی ہم آہنگی کے بجائے بے اعتدالی کا نمونہ بن گئی ہے۔ نئی نسل کے ظاہر و باطن، عقل و روح، علم و عقیدہ کے درمیان ایک وسیع خلیج پیدا ہو گئی ہے۔

(نقوشِ اقبال۔ سید ابوالحسن ندوی۔ ص ۸۶)

۵۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

"سید احمد خان ہوں یا اُن کے نثر کا رشبلی، حالی، چراغ علی، نذیر احمد یا مولوی ذکاء اللہ ان سب کو مغربی تہذیب کا روشن پہلو ہی نظر آیا تھا۔ وہ اس کی تعریف میں رطب اللسان اور اس کی تجلی سے مرعوب و مغلوب تھے۔ وہ شعوری یا غیر شعوری

طور پر یہ محسوس کرتے تھے کہ تہذیب و تمدن اور علوم و فنون ہی نہیں بلکہ اخلاق کے معیار بھی مغرب ہی سے حاصل کرتے چاہئیں۔ ان میں ہر شخص اپنی تحریروں میں نثر ہو یا نظم، جب مشرق و مغرب کا موازنہ کرتا ہے تو نہایت درجہ احساس کمتری کے ساتھ مغرب کی برتری کو تسلیم کرتا ہے۔ دین کے معاملے میں عیسوی عقائد کو چھوڑ کر باقی ہر چیز میں مغرب کی تقلید کو ترقی کا واحد راستہ سمجھتا ہے۔"

(ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔ فکر اقبال۔ ص ۶۸)

۶۔ مسلمانوں میں قائد اعظم محمد علی جناح، علامہ اقبال، مولانا محمد علی جوہر، چوہدری رحمت علی اور علامہ عنایت اللہ خان المشرقی اور ہندوؤں میں مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہر لعل نہرو اس کی روشن مثالیں ہیں۔

۷۔ قیام یورپ نے اقبال کی شاعری پر گہرا اثر ڈالا اور وہ واقعی یورپی تہذیب کی آگ سے خلیل کی طرح سرخرو ہو کر اُبھرے۔ ممتاز حسن احسن لکھتے ہیں۔

"۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا زمانہ اقبال کے روحانی ارتقا کی اہم ترین منزل ہے اس عرصہ میں اقبال کو تہذیب مغرب کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال نے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے سلسلہ میں اسلامی فلسفہ اور اسلامی علوم کا گہرا مطالعہ کیا اور اُسے تہذیب اسلام اور تہذیب مغرب کے موازنے کا موقع ملا۔ اس موازنے کا اثر یہ تھا کہ اقبال کی زندگی کا عظیم الشان نصب العین یعنی اسلام کے اصولوں کی علم برداری اُس کے سامنے متعین ہو گیا۔"

(نیرنگ خیال کا اقبال نمبر۔ اشاعت مکرر۔ ص ۱۸۳)

۸۔ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا

(البقرہ : ۲۶۹)

۹۔ کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن (ارشادِ نبوی)

۱۰۔ اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ كَانَ بِالصِّيْنِ۔ (ارشادِ نبوی)

۱۱۔ ذہنی مرعوبیت کا شکار صرف عام لوگ نہیں ہوتے بلکہ بڑے بڑے قومی رہنما اور صاحبانِ اقتدار بھی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً رضا شاہ پہلوی نے ملک میں پرانے ایرانی لباس کو ترک کر کے یورپی لباس حکماً رائج کیا۔ ترکی کے عظیم قومی رہنما کمال اتاترک نے بھی یورپی لباس کو حکماً مروّج کیا بلکہ طربوش جو ترکوں کی امتیازی ٹوپی تھی، اُسے ختم کر دیا۔ انہوں نے ترکی زبان کا رسم الخط بھی لاطینی کر دیا۔ افغانستان میں امیر امان اللہ خان نے اصلاحات کی آڑ میں عورتوں میں بے پردگی اور مردوں عورتوں کے لیے مغربی لباس مروّج کرنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں انہیں تخت و تاج سے محروم ہونا پڑا۔ اقبال نے اتاترک اور رضا شاہ پہلوی کے طرزِ عمل کی وجہ سے ہی کہا تھا کہ :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ رُوحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

۱۲۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوشِ وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبا کے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیلِ ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذبِ کل ہے۔

(روحِ اقبال ۔ یوسف حسین خان ۔ ص ۵۲)

۱۳۔ طلباء علی گڑھ کا ایک وفد دسمبر ۱۹۳۳ء کو علامہ سے ملنے گیا تو علامہ نے ہندوستان کے طریقہ تعلیم اور اُس کے مضر اثرات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا۔

"ہماری تعلیم دماغی ترقی کے لیے کوئی ذریعہ مہیا نہیں کرتی اور نہ وسیع النظر بناتی ہے۔ ہر علم کی تعلیم اس قدر ناقص دی جاتی ہے کہ ہم اس علم سے متعارف بھی نہیں ہو سکتے۔ روحانیت کی طرف ترغیب تو کیا ہوتی مذہب ہم سے اور دور ہو جاتا ہے۔" (سیرتِ اقبال ۔ ص ۱۳۹)

اقبال مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں :

"میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ میرے دل میں ممالک اسلامیہ کے موجودہ حالات دیکھ کر بے انتہا اضطراب پیدا ہو رہا ہے۔ یہ بے چینی اور اضطراب محض اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل گھبرا کر کوئی اور راہ اختیار نہ کرے حال ہی میں ایک تعلیم یافتہ عرب سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ فرانسیسی خوب بولتا تھا مگر اسلام سے قطعاً بے خبر تھا۔"

(سیرتِ اقبال از محمد طاہر فاروقی۔ ص ۱۴۷)

۱۴۔ رسالہ مخزن کے ماہ اکتوبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں اپنے ایک مضمون "قومی زندگی" میں علامہ لکھتے ہیں:

"عمومیات کو چھوڑ کر اگر خصوصیات پر نظر ڈالی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے۔ عورت حقیقت میں تمدن کی جڑ ہے۔ ماں اور بیوی دو ایسے پیارے لفظ ہیں، کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان میں مستتر ہیں اگر ماں کی محبت میں حبِ قوم اور حبِ وطن پوشیدہ ہے جس میں سے تمام تمدنی نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا ہوتی ہیں تو بیوی کی محبت اُس سوز کا آغاز ہے جس کو عشق الٰہی کہتے ہیں۔ پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کریں۔ مرد کی تعلیم صرف ایک فردِ واحد کی تعلیم ہے مگر عورت کی تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہلِ مطلق رہ جائے لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مشرقی عورتوں کو مغربی تعلیم کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے وہ اُن کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص ہیں، قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے لیکن چونکہ ابھی تک کسی قابلِ عمل نتیجے پر نہیں پہنچا، اس واسطے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔"

(آئینہ اقبال۔ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی۔ ص ۱۹۷)

۱۵۔ اقبال نئی نسل کی بے ہمتی اور اُس کی اخلاقی پستی کا ذمہ دار موجودہ نظامِ تعلیم کو قرار دیتے

ہیں جس میں اخلاق پر کوئی توجہ ہے اور نہ ترتیب کا کچھ خیال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آج کل کے نوجوانوں کے دل سوز دروں سے خالی اور ان کی نظریں ناپاک ہیں۔ تعلیم یافتہ نوجوان کی زبان بہت تیز ہے لیکن اُس کی آنکھوں میں اشکِ ندامت اور دل میں ذرا بھی خوف و خشیت نہیں۔

جو آنکھ کہ ہے سُرمۂ افرنگ سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے، نم ناک نہیں ہے

وہ ان باتوں کے لیے کالجوں اور یونیورسٹیوں کو مورد الزام قرار دیتے ہیں جنھوں نے نوجوانوں کو اپنے جال میں جکڑ رکھا ہے۔ اور ان کی فطرت مسخ کر کے رکھ دی ہے۔ وہ دوسرا ذمہ دار حد سے بڑھی ہوئی "عقلیت" کو سمجھتے ہیں جو اولو العزمیوں اور پرخطر راہوں سے روکتی اور ہر قدم پر مصلحت بینی اور عاقبت بینی کا بہانہ تراشتی رہتی ہے

اقبال کی نگاہ میں اس ذہنی انحطاط کی ایک وجہ حد سے بڑھی ہوئی مادہ پرستی اور اسباب طلبی اور عہدوں، ملازمتوں اور اونچی کرسیوں کو تعلیم کا مقصد سمجھنا بھی ہے۔

(نقوش اقبال۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی ص۹)

۱۶۔ فریڈرک ولہلم نطشے ایک جرمن فلسفی تھا جس کے تصورات نے بہت سے لوگوں کو سخت متاثر کیا ہے۔ وہ ۱۸۴۴ء میں پیدا ہوا۔ طالب علم کی حیثیت سے وہ بڑا طباع تھا اور ابھی ۲۵ برس ہی کا تھا کہ باسل یونیورسٹی میں کلاسیکی ادب کا پروفیسر مقرر ہوا تقریباً دس سال تک اس حیثیت میں کام کرنے کے بعد اُس نے خرابیٔ صحت کی بنا پر ملازمت ترک کر دی۔ ۴۵ سال کی عمر میں وہ ذہنی طور پر بیمار ہو گیا، زندگی کے بقیہ گیارہ سال اُس کی بہن اُس کی دیکھ بھال کرتی رہی۔ ۱۹۰۰ء میں اُس نے وفات پائی۔

نطشے نے لکھا ہے کہ عاجزی اور قربانی کے بارے میں عیسائیوں کے تصورات غلط ہیں۔ ایک حقیقی طور پر بڑا انسان متکبر ہوتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ دوسرے ہر انسان سے برتر ہے۔ ان خیالات کا اظہار اُس نے اپنی کتاب "زرتشت نے کہا" میں کیا ہے۔ اس کتاب میں ہمیں نطشے کے فوق البشر کے متعلق تصورات ملتے ہیں۔ اڈولف ہٹلر کے دور میں جرمنوں نے اس تصور کو اپنا لیا تھا۔

(السٹریٹیڈ ورلڈ انسائیکلوپیڈیا۔ ص ۱۱۵۸)

۱۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی اقبال کو کسی حد تک نطشے سے متاثر سمجھتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں

"اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے۔ اسلام کے اس پہلو سے متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا جہاد ہی امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمال پیدا کرنا مومن کا فرض ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اِس فطرت پر خلق کیا گیا ہے ارتقائے حیات، علوِ آدم، تسخیرِ فطرت، احترامِ حیات، جسم اور مادے کو روحانیت کا معاون سمجھنا، حصولِ قوت کی کوشش، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو اندازِ بیان بہت مختلف ہے۔"

(نیرنگِ خیال، اقبال نمبر، اشاعتِ مکرر، ص ۲۴۵)

ہمارے خیال میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس امر کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ نطشے ایک ذہنی مریض تھا اور اُس کے تصورات اُس کے مریض ذہن کی پیداوار تھے۔ اقبال ذہنی طور پر نہایت صحت مند تھا اس لیے نطشے کے مریضانہ تصورات سے اُس کا اثر قبول کرنا بعید از قیاس ہے۔ خود ڈاکٹر صاحب نے اِسی مقالے میں آگے چل کر کہا ہے۔

"نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک بھی قبول نہیں کی جس حد تک اُس نے مُرشدِ رُومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیرِ خودی، استحکامِ خودی اور عروجِ آدم کا مضمون پسند آیا لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت کم ملتے ہیں۔ اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدانِ کارزار بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے اور ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اِس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے اس کے ہاں قاہری غالب ہے اور دلبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العین انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے۔ ادعا کے ساتھ تسلیم و رضا بھی ہے۔ نطشے جمہوریت اور مساوات

کا دشمن ہے اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے نفرت کے احساس کے سوا اس کے پاس کچھ بھی نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکل کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا متلاشی ہے۔"

(ایضاً۔ ص ۳۲۷)

تحقیق و تدوین

ادبی جریدے
"سویرا"
میں شامل
اقبالیات کا جائزہ

ڈاکٹر محمد اجمل نیازی

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا

حرفِ تمنّا جسے کہہ نہ سکیں رُو برُو!

لاہور کو داتا گنج بخش نے قطب البلاد کہا اور فرمایا کہ یہاں جو بات کی جائے گی وہ پوری دنیا میں مشہور ہو جائے گی۔ پھر حضرت علامہ اقبال نے اس شہر کو اپنا مستقر بنایا۔ وہ عظیم مفکرِ پاکستان حکیم الامت شاعرِ مشرق اب اسی شہر میں ابدی نیند سو رہے ہیں۔ شاہی مسجد کے گنبد اور مینارِ پاکستان اس کے ہمسائے ہیں۔

شہر لاہور ہمیشہ سے علمی و ادبی مرکز ہے۔ یہاں رفتہ رفتہ اخبارات و رسائل کا میلہ لگ گیا۔ یہیں سے کئی علمی و ادبی اور سیاسی و سماجی تحریکوں نے جنم لیا۔ انجمن پنجاب اور انجمنِ حمایت اسلام کی سرگرمیاں، مشاعرے، مذاکرے، ایک مثبتِ روایت کی گونج فضاؤں میں رچ بس گئی۔ بیسویں صدی کا لاہور اپنی تاریخ و تہذیب کا نقطۂ عروج بن گیا۔

۱۹۳۶ء میں نئے ادب کے رجحانات کو فروغ دینے میں لاہور کے رسائل و جرائد کا کردار نمایاں ہے۔ "ادبی دنیا" اور "نیرنگِ خیال" کے بعد "ادبِ لطیف" نے جدید ترین انداز و اسلوب کو متعارف کرایا۔ ادبِ لطیف کے ناشر چوہدری برکت علی اور اہلِ خاندان کی خدمات قابلِ تعریف ہیں۔ آج کل چوہدری برکت علی کی بیٹی صدیقہ جاوید "ادبِ لطیف" کی مدیر ہیں۔

چوہدری برکت علی کے بھتیجے چوہدری نذیر احمد "ادبِ لطیف" اور مکتبۂ اردو کے سلسلے میں ان کی مدد کرتے تھے۔ انہوں نے بعد میں اپنا الگ ادارہ 'نیا ادارہ' کے نام سے قائم کیا اور "ادبِ لطیف" سے جدا ہو کر "سویرا" کا اجرا کیا۔ ۱۹۴۶ء میں "سویرا" کا پہلا

پہلا شمارہ شائع ہوا۔ پہلے شمارے میں چوہدری نذیر احمد نے "ادبِ لطیف" کو رگِ جان، اور "سویرا" کو نئی رگِ جاں کا نام دیا۔ اس پر مجلسِ ادارت میں احمد ندیم قاسمی اور فکر تونسوی شامل تھے۔ چنانچہ "سویرا" کے بنیادی نظریات اور توجیہات ادبِ لطیف سے مختلف نہیں۔ شروع شروع میں اس رسالے کے لکھنے والوں میں ترقی پسند ادیبوں کی تعداد زیادہ تھی۔

قیامِ پاکستان کے بعد مختلف ادبی نظریات کے حامل ادیبوں کے درمیان جو مباحث پیدا ہوئے ان کی بازگشت بھی اس رسالے کے مختلف پرچوں میں سنائی دیتی ہے۔ اس زمانے میں "سویرا" کا رنگ روپ اکثر رسالوں سے مختلف تھا۔ یہ ایک طرح سے ادبِ لطیف، نقوش اور سویرا کا مشترکہ دور تھا۔ تب ان رسائل سے وابستہ لوگ ترقی پسند خیالات کے حامی تھے۔ نظریاتی بحثیں بڑی بھرپور اور معیاری تھیں۔ "سویرا" میں بھرتی کی چیزیں کم شائع ہوئیں۔ اس رسالے کا مزاج علمی و ادبی حوالے سے معیاری تھا۔ ترقی پسندوں والی مخصوص نعرے بازی اور سطحیت سے حتی المقدور گریز کیا گیا۔

چوہدری نذیر احمد کے بعد ان کے بھائی حنیف رامے "سویرا" کے مدیر بنے۔ وہ مصور اور مضمون نگار کے طور پر معروف ہیں۔ چنانچہ رسالے کے انداز میں تبدیلی کے آثار نمایاں ہوئے۔ ترقی پسند تحریک بھی ... کا شکار ہونے لگی۔ اب جدید ادبی رجحانات کو فروغ ملنے لگا۔ حنیف رامے نے ادب، آرٹ اور کلچر کے ترجمان کے طور پر رسالے کو ترتیب دینا شروع کیا۔ رامے صاحب نے فرزندِ اقبال جاوید اقبال سے بھی مضامین لکھوا کر "سویرا" میں شائع کیے۔ اس کے بعد چوہدری نذ... کے بیٹے ریاض احمد نے محمد سلیم الرحمٰن سے مل کر رسالے کی ادارت سنبھالی۔ اور جدید ترین رجحانات کی حامل تحریریں "سویرا" کی زینت بننے لگیں۔ ۱۹۷۱ء میں چوہدری نذیر احمد کی وفات کے بعد "سویرا" کی اشاعت میں تعطل پیدا ہو گیا۔ ۱۹۷۳ء میں جب صلاح الدین محمود کے سپرد "سویرا" کی ادارت ہوئی تو ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ صلاح الدین محمود نے رسالے کی اشاعت و ترویج اور تزئین و تدوین میں بڑی دلچسپی اور محنت سے کام کیا۔ صلاح الدین صاحب زندگی کے جمالیاتی پہلوؤں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کی شخصیت کا یہ رنگ "سویرا" کی اشاعتوں میں بھی سامنے آیا۔ مذہب اور تصوف کی جمال دار اعلیٰ روایات کی جھلک ان پرچوں میں پوری طرح موجود ہے۔ انھوں نے ۱۱ پرچے شائع کیے۔ اس کے بعد "سویرا" کی اشاعت پھر

تعطل کا شکار ہو گئی۔

میں نے "سویرا" کے حالات کا یہ مختصر منظر نامہ اس لیے بیان کیا ہے، تاکہ اس کتاب کا مطالعہ کرنے والوں کے ذہنوں میں کوئی ناآسودگی پیدا نہ ہو۔ اس رسالے میں اقبالیات کے حوالے سے آٹھ مضامین شائع ہوئے۔ یہ مضامین جدید ادبی مسائل کی روشنی میں لکھے گئے ہیں۔ مخصوص نصابی موضوعات سے گریز کیا گیا ہے۔ اس کا ایک سبب رسالے کا معیار ہے۔ پھر بھی غیر معیاری تحریریں اس رسالے میں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ مصنف کے نقطۂ نظر سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، موضوع کی پیش کش کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے فکر و فن پر بہت کچھ لکھا گیا ہے جس میں ایک خاص تعداد غیر معیاری اور مکتبی نوعیت کے مضامین کی ہے۔ مگر "سویرا" میں شائع شدہ مضامین اپنے اندر معنویت اور گہرائی رکھتے ہیں۔ چنانچہ یہ بات بلاخوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ یہ تحریریں اس میدان میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہیں۔

سویرا کے ترقی پسند دور میں تین مضامین شائع ہوئے جن میں سے دو مضامین احتشام حسین کا "اقبال اور رجائیت"[illegible] اور عزیز احمد کا "اقبال اور فن برائے زندگی"[illegible] ترقی پسند رجحانات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ دونوں مضامین ٹھوس علمی انداز میں لکھے گئے ہیں اور ترقی پسند ادیبوں کے سطحی اسلوب کے نمائندہ نہیں۔ ایدا ور انقلاب علامہ اقبال کی عظیم خواہشوں کے دروازے ہیں۔ کوئی جس رستے سے ہو کے آئے، پہنچے گا اسی دہلیز پر۔ "اقبال کی فارسی شاعری اور اہلِ ایران"[illegible] کے عنوان سے ایک تحریر پہلے مضامین میں سے ہے۔ بعد میں اس حوالے سے بڑا کام ہوا۔ اس لحاظ سے اس مضمون کی اہمیت بڑھ جاتی ہے کہ ایرانیوں نے اقبال کو اپنا شاعر بنا لیا اور ان سے فکری رہنمائی حاصل کی۔

حنیف رامے نے ڈاکٹر جاوید اقبال کے دو مضامین شائع کیے۔ اس آغاز سے ڈاکٹر جاوید اقبال نے وہ راہ پا لی کہ پھر انھوں نے فکرِ اقبال کے فروغ کے لیے بہت معرکے سر کیے۔ "اقبال ایک باپ کی حیثیت سے"[illegible] میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنے ذاتی تاثرات بیان کیے ہیں۔ یہ مضمون اقبال کی ذات اور شخصیت کو سمجھنے میں بڑا مددگار ثابت ہوا۔ اس زمانے میں ڈاکٹر جاوید اقبال کو فکرِ اقبال کی تشریح کا خیال آیا تھا اور ان کے دل میں ایک تخلیقی لہر بھی بیدار ہوئی۔ "سویرا" میں ان کے کچھ ڈرامے بھی شائع ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا ایک

مضمون "جدید اسلام میں لبرل ازم کی تحریک اور علامہ اقبالؒ" بھی سویرا میں موجود ہے ڈاکٹر جاوید اقبال نے بجا طور پر محسوس کیا کہ نئے علوم اور نئے تحریکوں کی روشنی میں اقبال کے کلام کو سمجھنے کی کوشش وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ اقبال مغربی تہذیب کی مذمت کرتے ہیں۔ مگر مغربی علوم اور اکتشافات سے استفادہ کرنے سے منع نہیں کرتے۔ وہ اُس رویے کی مذمت کرتے ہیں جو انسان کو اعلیٰ خصوصیات سے منقطع کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے کہا ہے کہ مَیں ورڈز ورتھ کی شاعری پڑھ کر دہریت سے بچ گیا۔ آزاد خیالی اور علمی وسعت پسندی ہمیشہ اقبال کا فکری شعار رہا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کا مضمون نئے انداز سے سوچنے پر اُکساتا ہے۔ آزادی کی طلب انسان کو عظمتوں سے ہمکنار کر سکتی ہے۔ آزادی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی غلامی کا ایک اجر ہے۔ دماغ اگر دل کی نگرانی قبول کرے تو نتائج مشیت کی منشا کے مطابق ہوں گے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنے مضمون میں فکر اقبال کو عالمی تناظر میں دیکھا ہے۔

صلاح الدین محمود نے سویرا میں جیلانی کامران کا ایک مضمون "مذہب کے مستقبل کا مسئلہ اور اقبالؒ" شائع کیا۔ جیلانی کامران گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے پروفیسر تھے۔ گورنمنٹ کالج میں مختلف ادبی مسائل پر بڑی بامعنی بحثوں کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ ایک محفل میں یہ سوال اُٹھایا گیا کہ کیا خدا کی رحمت شر کے سامنے مجبور ہے۔ اس موضوع پر بڑی طویل گفتگو ہوئی۔ علمی اداروں میں یہ روایت انسانی حیات اور ارتقاء کے حوالے سے طالب علموں کو مثبت نتائج کی تلاش میں مدد دیتی ہے۔ ڈارون، مارکس، نطشے، برٹینڈرسل، ژاں پال سارتر اور کئی دوسرے فلسفیوں کی باتیں سوچنے والوں کے لیے مسئلہ بنی ہوئی تھیں۔ دہریت، منطقیت اور مذہب بیزاری کی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ ایمان اور عقیدہ بھی ان سوچوں کی زد میں تھے۔ مساواتِ انسانی کے نعرے سے بھی ایک متنازعہ صورت حال پیدا کی جا رہی تھی۔ آج بھی انسانی کلچر کے سائنس اور ٹیکنالوجی کے دوش پر زندہ رہنے کا خطرہ ہے۔ چنانچہ مذہب کے موثر کردار کی وضاحت ضروری ہو گئی تھی۔ جیلانی کامران نے اپنے انداز میں ان مسائل سے اُبھرنے والے سوالات کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ بحث و تمحیص میں اختلاف کی گنجائش بہر حال موجود ہے۔ مذہب کا مستقبل آج بھی مسلمانوں کے لیے ایک چیلنج ہے۔

صلاح الدین محمود نے "مکتوبات۔ علامہ محمد اقبالؒ" کا عنوان دے کر اپنے تعارفی نوٹ کے ساتھ علامہ کے یہ خطوط شائع کیے ہیں۔ علامہ اقبال کے یہ خطوط پہلی بار لوگوں کے

سامنے آئے۔ یہ خطوط علی گڑھ یونیورسٹی کے ڈاکٹر ظفر الحسن اور پروفیسر محمد عمر الدین کے نام ہیں۔

ان خطوط کے ساتھ ڈاکٹر وحید قریشی کا مضمون "خطوط اقبال کا ذخیرۂ محمد عمر الدین" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی کے اس مضمون سے ان خطوط کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ اس طرح خطوط کے مندرجات کی تفہیم میں آسانی پیدا ہو گئی ہے۔ پروفیسر محمد عمر الدین، صلاح الدین محمود کے والد محترم ہیں اور ڈاکٹر ظفر الحسن محمد عمر الدین کے استاد ہیں۔ یہ دونوں حضرات علی گڑھ یونیورسٹی کے بلند پایہ استاد اور سکالر تھے۔ ان کے نام خطوط میں تصوف کے حوالے سے علامہ اقبال نے اپنے نظریات کی مختصر وضاحت کی ہے۔ علامہ اقبال محمد عمر الدین کے مطالعے کی گہرائی اور علمی دلچسپیوں سے بہت متاثر ہوئے تھے۔ اپنے خطوط میں انھوں نے محمد عمر الدین صاحب کی کتاب "دی ایتھیکل فلاسفی آف الغزالی" کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن ان لوگوں میں سے تھے جن کے علمی کردار کی تعریف خود علامہ اقبال نے کی ہے۔ وہ اقبال کے ہمعصر تھے۔ علامہ اقبال نے علی گڑھ یونیورسٹی کا دورہ انہی کی دعوت پر کیا اور انہی کے گھر میں قیام کیا۔ ان کی خواہش تھی کہ علامہ اقبال علی گڑھ یونیورسٹی میں استاد ہو جائیں۔

یہ تفصیلات اس لیے بیان کی گئی ہیں کہ اس حوالے سے ابھی بہت کام کی گنجائش ہے۔ ڈاکٹر وحید قریشی اور صلاح الدین محمود کے ایما پر محترمہ شیما مجید اس ضمن میں کام کر رہی ہیں۔ وہ پچھلے دنوں بھارت گئیں تو علی گڑھ یونیورسٹی بھی گئیں۔ ڈاکٹر ظفر الحسن اور پروفیسر محمد عمر الدین اور پروفیسر ظفر احمد صدیقی سے ملیں۔ صدیقی صاحب محمد عمر الدین کے شاگرد ہیں وہ بھی یونیورسٹی میں صدر شعبۂ فلسفہ رہے ہیں۔ اقبالیات کے فروغ میں انہیں بھی خاص دلچسپی ہے۔ انھوں نے محمد عمر الدین کی خواہش پر ۱۹۵۹ء میں ایک رسالہ "اقبال" جاری کیا۔ یہ فلسفے کے حوالے سے فکر اقبال کی تفہیم کا ایک نیا ارادہ ہے۔ امید ہے یہ خطوط اور ڈاکٹر وحید قریشی کا مضمون تحقیق اقبال میں مزید دلچسپی کا سامان پیدا کرے گا۔

مختلف رسائل میں اقبالیات کے سلسلے میں تحریروں کو یکجا کر کے دیکھنے سے ایک نئی روایت کی ابتدا کی گئی ہے۔ "سویرا" میں اقبالیات کے حوالے سے یہ آٹھ مضامین محققین اقبال کے لیے ایک اور فضا مہیا کریں گے۔

حواشی

۱۔ "سویرا" ۔ شمارہ ۱۰ ۔ ۱۱
۲۔ " " ۵ ۔ ۶
۳۔ " " ۷ ۔ ۸
۴۔ " " ۳
۵۔ " " ۲۳
۶۔ " " ۳۷
۷۔ " " ۵۵
۸۔ " " ۵۶

اقبالؒ کی جھنگ میں آمد

پروفیسر سمیع اللہ قریشی

شیخ اعجاز احمد کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۲۲ء میں دونوں حضرات نے اس سلسلے میں ایک سفر اکٹھے لائل پور (حال فیصل آباد)، جھنگ کی جانب کیا اور دونوں (یعنی علامہ اقبالؒ اور چودھری ظفر اللہ) ایک ہی مقدمے میں مخالف وکیل بھی تھے"۔

283

(۱)

سفر، قیام اور تعلقات کے حوالے سے حیاتِ اقبال میں برصغیر کے جن شہروں کے نام لیے جا سکتے ہیں ان میں پشاور، کوئٹہ، فورٹ سنڈیمن، کیمبل پور، جہلم، امرتسر، گجرات، لدھیانہ، فیروز پور، شملہ، پٹیالہ، الور، بھوپال، اجمیر، حیدر آباد، دکن، بہاولپور، بنگلور، میسور، کانپور، مدراس، دہلی اور علی گڑھ بہرحال شامل ہیں کیونکہ ان شہروں کا سفر اقبال کے اپنے مکتوبات اور ان کے احباب اور اعزہ کے خطوط، گفتگوؤں، تذکروں، مضامین اور تصنیفات میں ملتا ہے۔ یورپ کے تعلیمی اور سیاسی حیثیتوں میں طے کیے گئے سفر ان سے بالکل الگ ہیں۔ اندرونِ ملک کے سفر بالعموم علمی خطاب، سیاسی راہنمائی اور مقدمات کی پیروی کے سلسلے میں کیے جاتے رہے۔ ہر چند یہ بات طے ہے کہ مزاج کے اعتبار سے اقبال سفر پسند ہرگز نہ تھے تاہم جب کبھی اور جہاں بھی اگر جانا ضروری ہوتا تو وہ اپنی افتادِ طبع کو ایک طرف رکھتے ہوئے وہاں گئے اور سفر کی صعوبتوں کو بہرحال برداشت کیا۔ اگرچہ ان کی پوری زندگی کا مطالعہ یہ بات کھولتا ہے کہ شدید مجبوری کے بغیر انہیں سفر اختیار کرنا پسند نہ تھا۔ سیالکوٹ تک پہنچنا تو خیر ان کی خاندانی مجبوری ہوا کرتی تھی تاہم لاہور کو چھوڑ کر کہیں بھی جانا ان کے لیے ایک مشکل ترین مرحلہ بن جایا کرتا تھا۔ سفر عین جوانی کے دنوں میں بھی ان کے لیے عبث رہا اگرچہ عمر کے درمیانی حصے اور عمر کے آخری دور میں گھر سے باہر نہ جانے کی ہر ممکن کوشش گویا ان کی عادت بن چکی تھی، اس کے باوجود اندرون یا بیرون ملک جتنا کچھ سفر کرنے کا انہیں موقع ملا، اس میں اپنی ذات کے اندر کے سفری تجربات کو ملو کر کے انہوں نے اپنے شعری افکار میں سفر کو زندگی

اور کامیابی کا ایک محرک استعارہ قرار دیا ہے، جب وہ یہ کہتے ہیں کہ :

سفر زندگی کے لیے برگ و بار
سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں، وہ سفر بے سنگ و میل [۱]

غالباً ۱۹۰۲ء میں جب اقبال لاہور میں مقیم تھے، انہیں پہلی بار اندرونِ ملک کوئٹہ کے راستے فورٹ سنڈیمان کا سفر اس وقت اختیار کرنا پڑا جب ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد بسلسلہ ملازمت وہاں قیام پذیر تھے اور ان کے خلاف ایک ہندو افسر نے بربنائے تعصب ایک مقدمہ قائم کر دیا۔ اس اچانک سفر کا ان کی طبیعت پر بہت بوجھ تھا لیکن بھائی کی محبت غالب آ گئی۔ اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد نے کیا خوب لکھا ہے :

"اس مقدمے کے سلسلے میں چچا جان نے اپنی "زمیں جنبد نہ جنبد گل محمد" والی عادت کے باوجود لاہور سے فورٹ سنڈیمان (بلوچستان) تک کا دشوار گزار سفر اختیار کیا۔" [۲]

یہ سفر اقبال نے اپنی زندگی کے اس حصے میں اختیار کیا تھا جب وہ درس و تدریس کے پیشے سے منسلک تھے جس میں انہیں نسبتاً فراغت میسر تھی لیکن بعد میں جب ان کی زندگی کے سیاسی، علمی اور قانونی زاویے متعین ہوئے تو پھر تو انہیں ہندوستان کے کئی شہروں تک پہنچنا پڑا۔ تاہم فورٹ سنڈیمان کے سفر اور بھائی کے خلاف مقدمے نے ہی غالباً انہیں وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کی طرف ایک طرح سے رغبت دلائی اور انہوں نے بیرسٹری کی سند حاصل کرنے کے بارے میں بھی سوچا۔ یہی گواہی ان کی ہمشیرہ

کی بھی ہے۔ شیخ اعجاز احمد کا بیان ہے کہ:

"ہماری پھوپھی کریم بی بی کی روایت ہے کہ اس مقدمے کے فیصلے کے بعد چچا جان نے بیرسٹری پاس کر کے وکالت کا پیشہ اختیار کرنے کا پختہ فیصلہ کر لیا تھا۔"

۱۹۰۸ء میں اقبال نے وکالت کو بطور پیشہ اختیار کیا اور ہائیکورٹ کے علاوہ پنجاب کے مختلف اضلاع میں بھی مقدمات کی پیروی کے لیے تشریف لے جانے لگے۔ حیدر آباد دکن کی عدالت عالیہ میں بطور جج کے ملازمت کی خواہش بھی ان کے دل میں تا دیر رہی۔ اس کا پتہ بیگم عطیہ فیضی اور صدر اعظم ریاست حیدر آباد دکن مہاراجہ سر کشن پرشاد کے نام خط و کتابت سے لگتا ہے یہاں تک کہ ۱۹۱۷ء میں یہ خبر عام ہو گئی تھی کہ اقبال حیدر آباد دکن منتقل ہو رہے ہیں لیکن جب اقبال کی حسبِ خواہش کوئی نتیجہ نہ نکلا تو انھوں نے مہاراجہ کے نام ایک خط لکھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے میں انہیں مختلف مقدمات کی پیروی کے لیے اضلاع پنجاب میں جانا پڑتا تھا، لکھتے ہیں:

"یہاں پنجاب اور یوپی کے اضلاع میں چرچا ہوا تو دور دور سے مبارک باد کے تار بھی آ گئے اور اضلاع پنجاب کے اہل مقدمات، جن کے مقدمات میرے سپرد ہیں ان کو گونہ پریشانی ہوئی۔"

خطوط سے پنجاب کے جن ضلعی صدر مقامات تک بغرض پیرویٔ مقدمات اقبال کے وقتاً فوقتاً جاتے رہنے کا علم ہوتا ہے ان میں سیالکوٹ، فیروزپور، کیمبل پور، پٹیالہ، لائل پور اور جھنگ شامل ہیں۔ جھنگ میں علامہ اقبال کے برادرِ بزرگ شیخ عطا محمد کا بھی ایک بار سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہونے کے بعد ایک نئی ملازمت کے حصول کی خاطر آنا ہوا تھا۔

موصوف ۱۹۱۲ء میں ملٹری انجنیئرنگ کے شعبے سے ریٹائر ہوئے تھے مگر کچھ عرصہ اس کے بعد سیالکوٹ میں اپنے آبائی گھر میں گزارنے کے بعد انھوں نے محسوس کیا کہ مشترکہ خاندانی ذمہ داریوں کو بخوبی پورا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی نئی ملازمت اختیار کر لی جائے۔ چنانچہ ۱۹۲۱ء میں انہیں دوبارہ ملازمت کی تلاش ہوئی۔ انہی دنوں ڈسٹرکٹ بورڈ جھنگ کے تحت ڈسٹرکٹ انجنیئر کی ایک نئی آسامی خالی ہوئی تھی جس کے لیے شیخ صاحب نے اپنی درخواست بھجوا دی اور انٹرویو کے لیے جھنگ بھی پہنچ گئے لیکن یہاں آ کر انہیں معلوم ہوا کہ کام کی نوعیت ایسی ہے کہ انہیں عموماً ہمہ وقت دورے پر رہنا ہو گا اور وہ، اپنی عمر کے اس حصے میں جب آرام کی ضرورت بڑھ جاتی ہے کسی جگہ اقامت اختیار نہ کر پائیں

گے۔ یہ صورتِ حال دیکھ کر شیخ عطا محمد واپس لوٹ آئے اور علامہ اقبال کو انھوں نے لاہور اپنے جھنگ جانے اور واپس آنے کی روداد سے مطلع کیا۔ اس پر ان کے نام اپنے ۲۸۔ جنوری ۱۹۲۱ء کے مکتوب میں اقبال نے لکھا:

"برادرِ مکرم! السلام علیکم!

آپ کا خط ملا۔ الحمد للہ کہ خیریت ہے۔ افسوس ہے کہ آپ کو جھنگ کی ناحق تکلیف ہوئی۔ آپ کو اب اگر ملازمت کا خیال آئے بھی تو سوائے سیالکوٹ کے اور جگہ کا خیال دل سے نکال دینا چاہیے"۔ ۵۶

(۲)

شیخ اعجاز احمد کی یادداشتوں میں ایک اشارہ ملتا ہے کہ ۱۹۲۲ء میں ایک دفعہ اقبال نے ایک مقدمہ کی پیروی کے سلسلے میں بذریعہ ریل لائلپور یا جھنگ کا سفر اختیار کیا تاہم انہیں یہ یقین نہیں ہے کہ اس سفر کی منزل کون سا شہر تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

"غالباً ۱۹۲۲ء کا واقعہ ہے، چچا جان کے فارسی کلام کا تیسرا مجموعہ پیامِ مشرق جو جرمن شاعر گوئٹے کے جواب میں لکھا گیا، اشاعت کے لیے زیرِ ترتیب تھا، ایک مقدمہ کی پیروی کے سلسلے میں انھیں لائل پور یا شاید جھنگ جانے کا اتفاق ہوا۔ ریل کے سفر میں شیخ عبدالقادر اور چوہدری ظفر اللہ ان کے ہمراہ تھے، وہ بھی اس مقدمہ میں دوسرے فریق کی طرف سے پیروی کے لیے جا رہے تھے۔ چوہدری ظفر اللہ نے مجھے بتایا کہ دورانِ سفر علامہ نے پیامِ مشرق کی پیش کش کے وہ شعر سنائے جس میں علامہ نے اپنا اور گوئٹے کا مقابلہ ۵۷

او کہ بود و من کیَم

کہہ کر کیا ہے۔ وہ اشعار "پیامِ مشرق" میں شامل ہیں ؎

او چمن زادے، چمن پروردۂ

من دمیدم از زمینِ مردۂ

او چو بلبل در چمن فردوس گوش
من بصحرا چوں جرس گرمِ خروش
ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات
ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند، آئینہ فام
او برہنہ، من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تابدار
زادۂ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہِ قلزم تپید
تا گریبانِ صدف را بر درید
من بآغوشِ صدف تابم ہنوز
در ضمیرِ بحرِ نا یابم ہنوز
از ہنر سرمایہ دارم کردہ اند
در دیارِ ہند خوارم کردہ اند

ان اشعار کے علاوہ ایک شعر اور بھی تھا جو پیامِ مشرق میں شامل نہیں ہوا، یعنی ؎

او ز محبوبی عزیزِ کشورے
من چو یوسف بندۂ سوداگرے

دو ایک شعر غلامی کی مذمت میں بھی تھے جن میں سے چوہدری صاحب کو صرف یہ شعر یاد رہ گیا ؎

از غلامی ضعفِ پیری در بدن
از غلامی روح گردد بار تن!

چوہدری صاحب نے فرمایا کہ ان اشعار سے وہ اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے علامہ کی خدمت میں ان کا شاگرد ہونے کے ناطے، استدعا کی کہ پیامِ مشرق کی اشاعتِ اول کے لیے کاغذ پیش کرنے کی سعادت انہیں عطا کی جائے۔ علامہ نے مسکراتے ہوئے فرمایا:

"تم جاٹوں کو میری شاعری سے کچھ مناسبت معلوم ہوتی ہے۔ اسرارِ خودی کے پہلے

ایڈیشن کے لیے کاغذ شہاب الدین نے پیش کیا تھا اب پیام مشرق کے پہلے ایڈیشن کے لیے کاغذ تم پیش کر رہے ہو۔"[۳۱]

چوہدری محمد ظفر اللہ کی اپنی یادداشتوں سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ گورنمنٹ کالج میں بھی اقبال کے شاگرد رہے اور وکالت میں بطور جونیئر کے ان سے سیکھنے کا موقع ملا۔ فروری ۱۹۸۲ء کے لاہور کے ایک انگریزی اخبار میں دیے گئے اپنے ایک انٹرویو میں چوہدری ظفر اللہ نے اقبال کے حوالے سے کہا تھا:

"وہ بارایٹ لا تھے اور لاہور میں قانون کی پریکٹس بھی کرتے تھے۔ انہیں انڈین ایجوکیشن سروس میں شمولیت کی دعوت دی گئی لیکن انہوں نے انکار کیا اور کہا کہ میں قانون کی پریکٹس نہیں چھوڑوں گا۔ چنانچہ ان کی پریکٹس اور پروفیسری ساتھ ساتھ جاری رہیں۔ وہ اپنے مضمون فلاسفی کے علاوہ انگریزی بھی پڑھاتے تھے۔ چنانچہ میں انگریزی کی کلاس میں دو سال تک ان سے پڑھتا رہا۔ پھر جب میں نے بارایٹ لا کیا تو پھر عدالتوں میں کبھی ان کے جونیئر کے طور پر اور کبھی ان کے مخالف پیش ہونے کا موقع ملتا رہا۔"

(ترجمہ)

چوہدری ظفر اللہ کہتے ہیں کہ مجھے اقبال کے مخالف وکیل کے طور پر عدالتوں میں پیش ہونے کا موقع ملتا رہا۔

شیخ اعجاز احمد کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۲۲ء میں دونوں حضرات نے اسی سلسلے میں ایک سفر اکٹھے لائلپور یا جھنگ کی جانب کیا اور دونوں ایک ہی مقدمے میں مخالف وکیل بھی تھے۔ اب ڈاکٹر معین الرحمٰن سابق صدر شعبہ اردو گورنمنٹ کالج فیصل آباد، حال گورنمنٹ کالج لاہور کی تحقیق کے مطابق (بحوالہ گفتگو پروفیسر ڈاکٹر ریاض مجید شعبہ اردو گورنمنٹ کالج فیصل آباد):

"اقبال کبھی لائلپور نہیں آئے۔"

تو پھر لازماً یہ سفر جھنگ کی طرف تھا اور شاید یہ سفر ۱۹۲۲ء کے بجائے ۱۹۲۴ء میں اختیار کیا گیا ہو۔ اغلباً یہ وہی زمانہ ہے جب سر شیخ عبد القادر جھنگ میں سرکاری ملازم تھے اور یہاں انجمن خادم المسلمین کے جلسوں میں شرکت بھی کیا کرتے تھے اور عین ممکن ہے کہ اس انجمن کے اراکین کی اقبال سے ایک ملاقات

کی صورت بھی پیدا کی گئی ہو۔

اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے نام اپنے خط میں ایک مقدمے کی پیروی کے سلسلے میں اپنے جھنگ جانے کا ذکر بھی انہوں نے اسی زمانے میں کیا ہے۔ یہ خط لاہور سے ۱۸۔ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو لکھا گیا ہے:

"میں آج شام جھنگ جانے والا تھا مگر ڈارلنگ صاحب جنھوں نے اعجاز کو مقرر کیا تھا، ولایت جانے والے ہیں۔ ان کی بیوی کا خط آج مجھے آیا کہ اتوار کی شام کو کھانا ان کے ہاں کھاؤں۔ اس واسطے تار دیکر تاریخ مقدمہ بدلوائی ہے۔ اب ۲۹۔ اکتوبر کی شام کو جاؤں گا۔"

جس زمانے میں یہ خط لکھا گیا ہے، یہ وہی ایام ہیں جب اقبال کی دونوں بیگمات امید سے تھیں اور زچگی کے سلسلے میں محترمہ مختار بیگم اپنے میکے لدھیانے اور محترمہ سردار بیگم اپنے سسرال سیالکوٹ تشریف لے جا چکی تھیں۔ اقبال طبعی طور پر ہر دو کی طرف سے مشوش تھے۔ ۵ا۔ اکتوبر کو سیالکوٹ میں جناب جاوید اقبال کی ولادت ہوئی مگر ۲۱۔ اکتوبر کو لدھیانہ میں اقبال کی دوسری بیگم محترمہ مختار بیگم کی عالم زچگی میں وفات ہوگئی۔ ظاہر ہے کہ اس حادثۂ فاجعہ کے بعد اقبال کی جملہ پیشہ ورانہ مصروفیتیں منسوخ ہوگئیں۔ چنانچہ ۲۵۔ اکتوبر تک آپ قُلوں کی ادائیگی کے لیے لدھیانہ ہی میں مقیم رہے اور پھر اسی تاریخ کو لاہور واپس آگئے۔ یہاں سے ۲۷۔ اکتوبر کو انہوں نے اپنے بھائی کو اپنی تعزیتی مصروفیتوں سے آگاہ کیا۔ غالباً لدھیانہ ہی میں انہوں نے اپنی مرحومہ بیوی کی تاریخ وفات کہی تھی جس کا ایک مصرع تھا

دلِ من در فراقِ او ہمہ درد

اس بات کا امکان ہے کہ چند دنوں کے وقفے سے آپ مقدمہ مذکورۃ الذکر کی پیروی کے لیے جھنگ تشریف لائے ہوں اور صدمہ کے باعث یہاں جھنگ میں مقامی احباب سے عام ملاقاتیں نہ کر سکے ہوں۔

(۳)

شیخ اعجاز احمد جن کی تعلیم و تربیت میں علامہ اقبال کا بہت دخل رہا، علامہ کے بھتیجے اور شیخ عطا محمد کے بیٹے ہیں۔ جھنگ سے ملازمت کا ایک رشتہ ان کا بھی رہا۔ وہ یہاں اپنی ملازمت کے

ابتدائی سالوں میں بطور سب جج تعینات رہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

"جھنگ میں میری تعیناتی مئی ۱۹۲۸ء میں ہوئی اور میرا قیام وہاں جنوری ۱۹۲۰ء تک رہا۔ اس دوران میں علامہ کبھی جھنگ تشریف نہیں لائے۔ اس سے پہلے یا بعد ممکن ہے کسی مقدمے کی پیروی کے سلسلے میں جھنگ گئے ہوں لیکن میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا۔"

اقبال جھنگ آئے اور کم از کم دو بار آئے اور یہ بات طے ہے کہ دونوں باران کا سفر صرف اور صرف مقدمات کی پیروی اور احباب سے ملاقات کے سلسلے ہی میں تھا لیکن چونکہ اسے زمانہ گذر چکا ہے اور آج اس شہر میں بہت کم ایسے اصحاب موجود ہیں جنہیں اس شہر میں ان کی آمد یاد ہو اس لیے اقبال کی جھنگ میں آمد کی تاریخوں کا تعین کرنا بے حد مشکل ہے۔

اس علاقے کے کم از کم تین بزرگ ایسے گزرے ہیں جن کی خاندانی روایات اس بات کی گواہی دیتی ہیں کہ ان بزرگوں کے علامہ اقبال سے علمی، سیاسی اور تعلیمی مصاحبت کے رشتے اور واسطے تھے، یہ تھے:

شیخ محمد امین بیرسٹر ایٹ لاء
میاں محمد یوسف شاہ قریشی ایم ای ڈسی (لیڈز) بیرسٹر
اور سید صاحب علی شاہ سحر

شیخ محمد امین جھنگ اور چنیوٹ کی شیخ مگوں برادری کے رکن تھے۔ وہ اس علاقے کے پہلے مسلمان بیرسٹر تھے اور جھنگ میں ۱۹۰۸ء میں قائم ہونے والی انجمن خادم المسلمین کے بانی ارکان میں سے تھے۔ پنجاب کے اس حصے میں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے لیے انہوں نے بہت قابل قدر خدمات انجام دیں، اور سیاست میں بھرپور حصہ لیا۔ آپ ۱۹۲۶ء میں صوبائی اسمبلی کے رکن منتخب ہوئے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے کونسلر بھی رہے اور آزاد ہند فوج کے جوانوں کے خلاف انگریز حکومت نے مقدمات کی سماعت کے لیے جو ٹربیونل مقرر کیا تھا، قائد اعظم کے ارشاد پر مسلم لیگ کی طرف سے اس میں وہی ان کی پیروی کرتے رہے۔ شیخ محمد امین ۱۹۴۶ء میں جھنگ، ملتان، منٹگمری اور لائلپور کی شہری نشست پر مسلم لیگ کے نامزد امیدوار کی حیثیت سے مجلس احرار کے امیدوار مظہر نواز خان کو شکست دے کر کامیاب ہوئے تھے۔ آپ ۱۹۴۸ء میں فوت ہو گئے۔ جھنگ میں ان کے قریبی عزیز

محترم شیخ عبدالمجید ایڈووکیٹ مرحوم ۱۹۲۵ء سے وکالت کے پیشہ سے وابستہ رہے جن کے والد محترم شیخ الٰہی بخش چنیوٹ کی گھوں برادری کے رکن تھے اور جھنگ کے پہلے شخص تھے جنھوں نے علی گڑھ یونیورسٹی سے بی اے کیا اور وکالت کا امتحان پاس کر کے جھنگ میں پریکٹس شروع کی۔ انجمن خادم المسلمین کی بنیاد رکھی اور ۱۹۰۰ء میں اسلامیہ ہائی سکول جھنگ کا اجرا کیا۔ وہ جیتے جی اس قومی فلاحی انجمن کے صدر رہے۔ شیخ عبدالمجید گھوں نے ۱۹۲۲ء میں وکالت کا امتحان پاس کیا اور چند برس بعد جھنگ منتقل ہو گئے۔ وہ تا وفات ۱۹۸۸ء انجمن خادم المسلمین کے صدر رہے۔ تحریک پاکستان اور مسلم لیگ کے ساتھ وابستہ رہ کر خدمات انجام دیں۔ اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"جہاں تک مجھے یاد ہے، علامہ اقبال مرحوم ۱۹۲۵ء سے کافی عرصہ قبل یہاں تشریف لائے اور یہ بات مجھے خان صاحب شیخ محمد امین بیرسٹر مرحوم نے جو میرے پھوپھی زاد بھائی تھے، بتائی تھی کہ ایک مقدمہ کی پیروی کے لیے انہوں نے علامہ مرحوم کو مدعو کیا تھا اور علامہ جھنگ تشریف لائے تھے۔ آپ شیخ محمد امین بیرسٹر مرحوم کے دوست تھے اور یہ کہ علامہ نے اسی آمد کے موقع پر انجمن خادم المسلمین کے ایک اجلاس کو خطاب بھی فرمایا تھا۔"

شیخ عبدالمجید ایڈووکیٹ نے مرحوم شیخ محمد امین بیرسٹر کی زبانی جھنگ میں اقبال کی جس آمد کو روایت کیا ہے، یہ اگر ۱۹۲۵ء سے پہلے کی بات ہے تو جیسا کہ محترم شیخ اعجاز احمد نے اپنے خط میں تحریر کیا ہے، یہ ۱۹۲۸ء سے بھی بہت پہلے کی بات ہونی چاہیے۔ گمان غالب ہے کہ یہ عرصہ ۱۹۲۴ء سے ۱۹۲۷ء تک کا درمیانی عرصہ ہے یا پھر ۱۹۳۰ء کے کوئی ایام ہیں۔ محترم شیخ عبدالمجید کی روایت کا یہ حصہ بھی محل نظر ٹھہرتا ہے کہ آپ نے انجمن خادم المسلمین کے کسی اجلاس سے خطاب فرمایا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ یہ خطاب ارکان انجمن کے ساتھ ایک اتفاقیہ ملاقات اور نجی گفتگو کی حیثیت رکھتا ہو۔

محترم محمد شیر افضل جعفری کے ایک مکتوب سے بھی علامہ اقبال کی جھنگ میں آمد کا پتہ چلتا ہے وہ لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال ایک مقدمے کی پیروی کے لیے جھنگ تشریف لائے تھے (سن معلوم نہیں)، صاحب ضلع کی عدالت میں پیش ہوئے، بحث میں بھرپور حصہ لیا لیکن بازی نہ جیت سکے۔ ان کے مدمقابل ادھر کے

مشہور ایڈووکیٹ شیخ عبدالرحیم مرحوم تھے۔ خان بہادر شیخ محمد یوسف شاہ بیرسٹر نے اپنے موکلا کو آمادہ کیا کہ وہ کیس کی پیروی کے لیے آفتاب مشرق کی توجہات حاصل کرے۔ مقصد یہ تھا کہ اس طرح امام فلسفہ سے مستفیض ہونے کا سنہری موقع مل جائے گا لیکن جب شیخ صاحب مرحوم (شیخ محمد یوسف شاہ قریشی بیرسٹر) نے حکیم الامت کے اعزاز میں شایان شان تقریب کا انتظام کرنا چاہا تو ترجمانِ حقیقت نے موصوف مغفور کی تجویز سے اتفاق نہ کیا اور فرمایا کہ وہ فنکشن میں شامل ہونے پر ان کے کتب خانہ سے ملنے والی کتب کے مطالعے کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ اس غرض کے لیے پیغمبرِ بہار نے یہاں دو دن اور ایک رات قیام فرمایا اور کسی کو بہت کم خبر ہو سکی۔ یہ بات میں نے شیخ محمد یوسف قریشی اور شیخ عبدالرحیم مغفورین کی زبانی سنی تھی۔[۹]

۱۹۲۴ء میں ادیب شہر جناب کسریٰ منہاس جھنگ سے شائع ہونے والے اخبار 'عروج' کے ایڈیٹر تھے۔ وہ کہتے ہیں:

"میں ۱۹۲۴ء میں جھنگ میں تھا۔ یہاں سے ایک اخبار عروج چھپتا تھا، اس کے ایڈیٹر شیخ محمد اسمٰعیل (پانی پتی) مرحوم تھے۔ وہ رخصت پر گئے تو ان کی جگہ مجید امجد اس اخبار کے ایڈیٹر ہوئے۔ جب شیخ اسمٰعیل ملازمت چھوڑ کر چلے گئے تو پھر مجید امجد ہی اس کے مستقل مدیر مقرر ہوئے۔"

میرے زمانے میں حضرت اقبال یہاں تشریف نہیں لائے تھے۔ البتہ میں نے سنا تھا کہ وہ کسی مقدمہ کے سلسلے میں آئے تھے اور بحث کے دوران میں اقبال نے کوئی ایسی بات کہی جس کا حوالہ قانونی طور پر صحیح نہیں تھا تو بالمقابل وکیل نے کہا کہ:

"یہ قانونِ تعزیرات میں تو نہیں ہے البتہ شاعری کے کوڈ میں شاید ہو۔" اس سے زیادہ میں نے کچھ نہیں سنا۔ وکیل کا نام نہیں جانتا۔"[۱۰]

مگھیانہ شہر کے مگھیانہ سیال زمیندار مہر سلطان محمود مگھیانہ نے ۱۹۲۰ء میں گورنمنٹ کالج جھنگ سے

انٹرمیڈیٹ کیا تھا، وہ ستمبر ۱۹۰۵ء میں یہیں پیدا ہوئے اور حیات ہیں۔ اپنی ایک یادداشت بیان کرتے ہوئے انہوں نے لکھا:

'۱۹۲۰ء کی بات ہے جب اقبال یہاں پہ آئے تھے۔ پوری طرح یاد نہیں، شاید گرمیوں کا موسم تھا اور ۹ یا ۱۰ بجے کے قریب وہ ڈپٹی کمشنر کے پاس سکروٹنی کے لیے ایک مسلمان زمیندار کا کیس لڑنے آئے تھے۔ میں بھی یہ جاننے کے لیے کہ کون شخص کامیاب ہوتا ہے، عدالت میں گیا۔ مجھے پہلے یہ پتہ نہیں تھا کہ اقبال صاحب جھنگ آ رہے ہیں۔ ویسے ہمارے علاقے میں اس زمانے میں وہ اتنے مشہور نہیں تھے جتنے اب ہیں لیکن چونکہ میں نے ان کی کتاب بانگِ درا پڑھی ہوئی تھی اس لیے میں نے ان کو غور سے دیکھا وہ ٹھنڈے کالے کوٹ میں ملبوس تھے اور سفید پینٹ پہنے ہوئے تھے۔ ان کے بازوؤں پہ شاید چمڑے یا کپڑے کا پیوند لگا ہوا تھا جس سے یہ ظاہر ہو رہا تھا کہ وہ بہت امیر نہیں ہیں۔ اقبال صاحب قد کاٹھ کے لحاظ سے اچھے لگ رہے تھے، میں نے اس زمانے میں کالج جانا چھوڑا تھا۔'[۱۱]

جھنگ میں ۱۹۲۰ء میں اقبال جس زمیندار کے مقدمہ انتخاب کی پیروی کے سلسلے میں تشریف لائے ان کے نام کا علم بھی ایک شہادت سے ہو جاتا ہے۔ محترم مہر ممتاز حسین بھروانہ بی۔ اے ایل ایل بی، ایل ایل ایم لندن لکھتے ہیں:

"۱۹۲۹ء یا ۱۹۲۰ء میں الیکشن ہونا تھے جس کے لیے میجر مبارک شاہ، (جو اس وقت میجر نہ تھے، سید مبارک علی شاہ کہلاتے تھے)، مہر نور اکبر مہر ذوالفقار بھروانہ اور مہر ولی محمد بھروانہ نے اپنے اپنے کاغذاتِ نامزدگی داخل کرائے جن میں مہر نور اکبر مذکور کی عمر ۲۵ سال سے کم تھی اور مہر شمس الحق کو کسی مقدمے میں عدالت کی طرف سے مبلغ ۵۰ روپے جرمانہ ہوئے تھے تو مہر شمس الحق بھروانہ مذکور نے اپنی طرف سے علامہ محمد اقبال کو بحیثیت وکیل اپنے کاغذاتِ نامزدگی دینے کے لیے اپنا وکیل بنایا۔ جناب علامہ لاہور سے جھنگ تشریف لائے اور شیخ محمد یوسف قریشی

بارایٹ لاء کے ہاں قیام پذیر ہوئے۔ مجھے یہ بھی اپنے والد محترم کی زبانی کہنا یاد ہے کہ علامہ صاحب نے جو کوٹ زیب تن کر رکھا تھا اس کی آستینوں پر چمڑا لگا ہوا تھا۔ اس وقت علامہ صاحب جھنگ کے عوام بالخصوص دیہاتی عوام میں بہت مقبول نہ تھے تاہم لوگوں نے انہیں ان کی جھنگ آمد پر حیرت سے دیکھا۔ صوبائی اسمبلی کے ممبران جو اس وقت ایم ایل اے کہلاتے تھے ان کے لیے درخواستیں دینا مطلوب تھا۔"[۱۱]

۱۹۳۰ء میں الیکشن کے مقدمے میں مہر شمس الحق بھروانہ کے کاغذات نامزدگی داخل کرانے کے سلسلے میں اقبال جھنگ ضرور تشریف لائے تھے۔ یہاں وہ بیرسٹر یوسف شاہ قریشی کے ہاں ٹھہرے۔ شیخ عبدالرحیم وکیل ان کے مدمقابل تھے اور یہ مقدمہ علامہ ہار گئے تھے۔

چوہدری ظفر اللہ خان کی گواہی سے یہ بھی علم ہوا کہ دوران سفر صاحب علم ہم سفروں کے ساتھ اقبال شعر خوانی میں کچھ ہرج نہ جانتے تھے اور سفر کو پرلطف بنا لیا کرتے تھے۔

یہ بات طے ہوئی کہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں غالباً ۱۹۲۴ء میں اگر اقبال اپنی پیشہ ورانہ ذمہ داریوں کی ادائیگی کے لیے اپنے خط میں درج شدہ پروگرام کے مطابق جھنگ نہ آسکے تو چوتھے دہائی کے آغاز میں ۱۹۳۰ء کے وسط میں یہاں ضرور تشریف لائے۔ میاں یوسف قریشی بارایٹ لاء یہاں ان کے دوستوں میں سے تھے۔ یہ جھنگ کے نواحی قصبہ حویلی بہادر شاہ کے سربرآوردہ تعلیم یافتہ زمینداروں میں سے تھے اور جھنگ کے ایک مدبر، بردبار، خوش مزاج، صاحب ذوق اور ذہین ضلعی رہنما شمار کیے جاتے رہے۔ عوام ان کا تذکرہ آج بھی بہت عزت و احترام سے کرتے ہیں۔ آپ ایک کامیاب وکیل اور سیاستدان شمار ہوئے جن کا ادبی اور علمی ذوق بہت نفیس اور عمدہ تھا۔ صدر جمہوریہ ہند ڈاکٹر ذاکر حسین کے ساتھ لیڈز یونیورسٹی میں ہم درس رہے۔ علامہ اقبال کی طرح ان سے بھی آپ کا رشتہ مؤاخات استوار تھا۔ ۱۹۶۲ء میں وفات پائی اور اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ اقبال کا جب بھی جھنگ میں آنا ہوا، ان کا قیام آپ ہی کے ہاں ہوا۔

انجمن خادم المسلمین جھنگ صدر کا پرانا ریکارڈ کاروائی جات محفوظ نہیں جس سے یہ علم ہو سکے کہ کسی زمانے میں واقعی اقبال نے انجمن کے کسی اجلاس سے خطاب فرمایا تھا اور اس میں آپ کے ارشادات کیا تھے؟

محترم نیر افضل جعفری جھنگ کی مشہور و معروف شخصیت ہیں جنھوں نے غزل میں ایک منفرد اسلوب

کی طرح ڈالی۔ ڈسٹرکٹ بورڈ کی ملازمت سے بطور افسر لازمی تعلیم ریٹائر ہوئے۔ جھنگ میں قیام پاکستان سے قبل مسلم لیگ کے گنے چنے کارکنوں میں سے ایک تھے۔ سرکاری ملازمت کے باوجود آپ نے قیام پاکستان کی جدوجہد میں بھرپور عملی حصہ لیا۔ آپ نے اپنے مکتوب میں جن مرحوم شیخ عبدالرحیم ایڈووکیٹ کا ذکر کیا ہے، وہ واقعی اس علاقے کی نابغۂ روزگار شخصیتوں میں سے ایک تھے اور چنیوٹ کی مگوں شیخ برادری کے فرد تھے۔ مرحوم، جناب منظور رفیع چیئرمین کیپیٹل ڈویلپمنٹ اتھارٹی اسلام آباد کے حقیقی نانا تھے۔ آپ نے ۱۹۱۴ء میں علی گڑھ سے بی اے ایل ایل بی کیا۔ ۱۸ برس جھنگ میں ۱۹۲۰ء تک وکالت کرتے رہے۔ یہاں چیئرمین ڈسٹرکٹ بورڈ اور انجمن خادم المسلمین کے اعزازی سیکرٹری بھی رہے۔ علی گڑھ کے زمانہ طالب علمی میں یونین کے عہدے دار اور انگریزی اور اردو کے منجھے ہوئے مقرر مانے جاتے تھے۔ سرکاری ملازمت سے بطور سرکاری وکیل ۱۹۴۲ء میں ریٹائر ہونے کے بعد محکمۂ پولیس میں مشیر قانون اور پبلک پراسیکیوٹر مقرر ہوئے۔ علاقے میں ان کے طرز کلام اور ان کی تقریر کے منفرد انداز کو لوگ آج بھی یاد کرتے ہیں۔ چند کتب کے مصنف بھی تھے۔ آپ ۱۹۷۳ء میں فوت ہوئے۔ محترم شیر افضل جعفری کی روایت کے مطابق انہی کے بالمقابل اقبال اپنا مقدمہ ہار گئے تھے۔

(۲)

جہاں تک جھنگ کے لیے اقبال کے دوسرے سفر کا تعلق ہے تو یہ بھی چوتھی دہائی کے اواخر کی بات ہے تاہم اس کی بھی کسی مسلّمہ تاریخ کا پتہ نہیں چلتا۔

بلال زبیری مرحوم لکھتے ہیں:

> پیر صاحب علی سحر چک کھسر تحصیل جھنگ کے گیلانی سادات کے عالم فاضل بزرگ تھے۔ موصوف شاعری کا صاف ستھرا ذوق رکھتے تھے۔ وہ شاعرِ مشرق علامہ اقبال مرحوم کے بے تکلف دوست تھے۔ انہی کی وجہ سے علامہ اقبال ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۸ء میں دو مرتبہ جھنگ تشریف لائے۔ موصوف کے پاس علامہ اقبال، حسرت موہانی، مولانا محمد علی جوہر، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا حسین احمد مدنی اور قائداعظم محمد علی جناح کے غیر مطبوعہ خطوط کا ذخیرہ تھا۔ موصوف کی

> ان اکابرین سے خط و کتابت تھی۔ افسوس کہ ان کی وفات کے بعد
> خط و کتابت کا یہ علمی ذخیرہ ضائع ہو گیا۔[۱۴۱]

سید صاحب شاہ سحر واقعہ میں جھنگ کی ایک نادر روزگار شخصیت تھے جو ۹۳ برس کی عمر میں اس صدی کی ساتویں دہائی کے آخر میں لاولد فوت ہوئے۔ وفات کے بعد ان کے جملہ علمی کاغذات، تحریریں اور ذخیرۂ خطوط گم ہو کر رہ گئے۔ آپ حجرہ شاہ مقیم کے سادات کی اولاد میں سے تھے جن کی ایک شاخ حویلی بہادر شاہ جھنگ میں مقیم ہے۔ اسی خاندان کے ایک ذہین فرد حضرت احسان دانش کے ذاتی دوست اور شاگرد سید مظفر علی ظفر جن کی غزلیات کا مجموعہ ظفر موج کے نام سے شائع ہو چکا ہے، ۱۹۸۷ء میں فوت ہوئے۔ یہ بات خود انہوں نے مجھے بتائی تھی کہ ہمارے چچا سید صاحب علی شاہ سحر کی علامہ اقبال سے باقاعدہ خط و کتابت تھی اور علامہ کے چند خطوط شاہ صاحب کے ذاتی صندوقچے میں محفوظ تھے مگر وفات کے فوراً بعد یہ صندوقچہ دیکھنے میں نہیں آیا۔

بلال زبیری مرحوم نے ایک گفتگو میں کہا تھا کہ انہوں نے سید صاحب سے ملاقات کے دوران، علامہ کے ان کے نام لکھے گئے ۲۲ خطوط بچشم خود دیکھے اور مطالعہ کیے جو سب علامہ اقبال کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے۔ علمی اور شعری خیال آرائیوں اور نکتہ سنجیوں کے ساتھ ہی ساتھ ان میں بہت سی پُر لطف نجی باتوں کا بھی ذکر تھا۔ شاہ صاحب یہ خطوط کسی طور اپنے سے جدا کرنے کے لیے تیار نہ ہوتے تھے، نیز عکسی نقول حاصل کرنے کا بندوبست اس زمانے میں یہاں نہ تھا۔

مرحوم بلال زبیری کو اقبال کے ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۸ء میں لاہور سے جھنگ آنے کے بارے میں ضرور کوئی بھول ہوئی ہے۔ اقبال کے ۱۹۳۸ء میں جھنگ کا سفر اختیار کرنے کا ان کی طویل بیماری اور موتیا کے نزول کے باعث سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی ۱۹۳۲ء کے لیے ہمارے پاس کوئی شہادت موجود ہے البتہ ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال کے جھنگ آنے کی ایک شہادت جھنگ کی مشہور سیاسی شخصیت محترم شیخ محمد سعید ایڈووکیٹ کے مکتوب سے ملتی ہے۔ موصوف چنیوٹ کے گموں خاندان کے فرد ہیں اور ۱۹۲۵ء میں آپ جھنگ میں وکالت کے پیشے سے منسلک ہوئے۔ پرانے مسلم لیگی ہیں۔ قیام پاکستان کی جدوجہد میں حصہ لیا۔ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ میں شامل ہو کر سیاست کا آغاز کیا۔ ضلعی مسلم لیگ کے صدر رہے۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے کونسلر ہوئے۔ ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے جلسہ قرارداد پاکستان میں بطور رکن لاہور پہنچے۔ ۱۹۴۶ء میں پنجاب اسمبلی کے رکن اور پارلیمنٹری سیکرٹری بنے۔ بڑے وسیع مطالعہ اور قانونی و سیاسی فراست کے مالک ہیں۔ ایک نیم سوانحی اور یادداشتوں پر مشتمل کتاب

"مشکلاتِ لاالہٰ" کے مصنف ہیں۔ ۱۹۸۷ء میں جناب میاں نواز شریف وزیر اعلیٰ پنجاب نے آپ کو ایک تقریب میں بطور پرانے مسلم لیگی کے سونے کا تمغہ عطا فرمایا۔

اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"علامہ اقبال مارچ ۱۹۲۶ء میں جھنگ تشریف لائے۔ اس وقت امین الدین ڈپٹی کمشنر تھے۔ دورہ ایک عدالتی کام کی وجہ سے تھا۔ آپ نے جناب محمد یوسف شاہ قریشی کی کوٹھی پر قیام فرمایا۔ ان دنوں تعلیم یافتہ طبقے میں آپ خاصے مقبول تھے۔ میں اسی سال وکالت کا امتحان پاس کر کے جھنگ اپنے پیشے کی تیاریوں میں تھا۔ اگرچہ اقبال آشنا لوگوں کی جھنگ کے عوام میں کمی تھی تاہم بہت سے صاحبِ ذوق اور طالب علم ان کی خدمت میں پہنچے۔"[۵]

سید اعجاز علی شاہ، سید صاحب علی شاہ سحر جوان کے رشتے میں بھتیجے ہیں، قیامِ پاکستان سے قبل اپنے وطن حویلی بہادر شاہ کے سکول میں ہیڈ ماسٹر تعینات تھے۔ تعلیمی اداروں کے قومیائے جانے کے بعد آپ نے مختلف حیثیتوں میں محکمہ تعلیم کی خدمت کی اور بطور ضلعی افسر تعلیم جھنگ سے ریٹائر ہوئے۔ مرحوم پروفیسر ابو کرامت کی پرنسپلی کے ایام میں آپ کالج کے طالب علم اور ان کے چہیتے تھے اپنے علمی اور تعلیمی ذہن کے باعث علاقے کی بہت سی اہم معلومات ان کے پاس محفوظ ہیں۔ آپ سے مرحوم بیرسٹر یوسف شاہ قریشی عمر میں بڑا ہونے کے باوجود دوستانہ اور مربیانہ تعلق رکھتے تھے۔ ہم وطنی کے باعث آپس میں محبت کا ایک سلسلہ دراز تھا۔ ایک طویل گفتگو میں انہوں نے فرمایا:

"مرحوم محمد یوسف شاہ قریشی لندن سے بیرسٹری اور لیڈز سے ایم ایڈ کی ڈگریاں حاصل کر کے وطن واپس آئے اور یہ اس صدی کی دوسری یا تیسری دہائی کی بات ہے۔ صاحب علم بزرگ تھے۔ ان کا مزاج تصوف کی طرف مائل اور رنگِ طبع عالمانہ تھا۔ انہوں نے گریجویشن ایف سی کالج لاہور سے کیا تھا۔ سید صاحب علی شاہ سحر بالعموم ہمراہ جھنگ سے اپنی علمی اور شعری گفتگوؤں اور نشستوں کے لیے یکوں اور بسوں پر سفر کر کے چیچہ وطنی کے ریلوے سٹیشن سے گاڑی پر لاہور تشریف لے جایا کرتے تھے جہاں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع اور پروفیسر

ظفر اقبال سے اورینٹل کالج میں ان کے خصوصی روابط تھے۔ حویلی بہادر شاہ سے آپ شاہ محمد یوسف کے لیے ان کے گھر سے دی ہوئی پنجیری اور حلوہ وغیرہ لے جاتے تھے اور خیریت طلبی بھی ہو جاتی۔ یہیں انہوں نے بھاٹی دروازہ کی رہائش گاہ میں یوسف شاہ کا علامہ سے تعارف کرایا۔ چنانچہ یوسف شاہ نے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے بعد جب علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہو کر یورپ میں حاصل کردہ اپنی تعلیمی اسناد کا ذکر کیا تو علامہ بہت خوش ہوئے۔ اسی زمانے میں امیرِ افغانستان نے علامہ سے اپنے بچوں کے لیے کسی لائق اتالیق کو کابل بھجوانے کے بارے میں کہہ رکھا تھا۔ علامہ نے یوسف شاہ سے کہا کہ وہ اتالیق کی حیثیت سے کابل چلے جائیں۔ میاں یوسف شاہ نے اپنے والدین سے ذکر کیا۔ اس زمانے میں جھنگ کی سیاست پر شیخ محمد امین بیرسٹر کافی عرصے سے چھائے ہوئے تھے اور ڈسٹرکٹ بورڈ کے وائس چیئرمین چلے آ رہے تھے۔ چونکہ وہ ایک لائق وکیل، وجیہہ انسان اور منجھے ہوئے سیاستدان ہونے کے علاوہ زمیندار بھی تھے، سو علاقے کے زمینداروں کا ایک وفد میاں یوسف شاہ کے پاس پہنچا اور انہیں کہا کہ ان کی قابلیت اور تعلیم کی ضرورت اب ان کے اپنے علاقے کو ہے اس لیے انہیں کسی صورت میں بھی افغانستان نہیں جانا چاہیے۔ چنانچہ انہوں نے علامہ سے معذرت کر لی۔ محمد یوسف شاہ صاحب نے مجھے خود بتایا تھا کہ دراصل علامہ مجھے امیرِ افغانستان کے بچوں کا اتالیق بننے پر رضامند کرنے کے لیے خود جھنگ آئے تھے۔ انہوں نے میرے ہاں قیام فرمایا۔ مجھے امیرِ افغانستان کے نام انگریزی زبان میں ہاتھ سے لکھی ہوئی ایک تعارفی چٹھی دی۔ انہوں نے مجھے پنجابی میں کہا تھا:

"یوسف شاہ: توں سیاست دی دلدل وچ نہ لتھ۔ ایہہ تیرا میدان نئیں۔ جھنگ دے جیہڑے زمیندار تینوں سیاستدان بنانا چاہندے

نیں۔ اوہ برادرانِ یوسف نیں جنھاں نے تینوں کھوہ وچ سٹ دیون
گے رو یکھ یوسف! میں تینوں ایس کھوہ وچوں کڈھن آیاں؟

یوسف شاہ کہتے ہیں میں نے مذاق میں جواب دیا:

"اچھا علامہ صاحب! پھیر تسیں مینوں ایس کھوہ وچوں کڈھ کے
اگانہہ نہ ویچ دے جاؤ۔"

اس پر علامہ دیر تک ہنستے رہے۔ پھر میاں یوسف شاہ قریشی نے شیخ محمد امین بیرسٹر کے خلاف الیکشن لڑا اور جیت گئے۔ شیخ محمد امین اس کے بعد لاہور منتقل ہو گئے اور وہاں ایک کامیاب وکیل کی حیثیت سے زندگی گزاری۔ محمد یوسف شاہ قریشی کے بیٹے محمد اقبال شاہ اسی شب پیدا ہوئے تھے جس روز علامہ اقبال کی وفات ہوئی۔ میاں صاحب نے اپنے بیٹے کا نام اسی رعایت اور علامہ سے محبت اور تعلق کی بنیاد پر محمد اقبال رکھا۔ اپنے اسی قیام کے دوران علامہ اقبال میاں یوسف شاہ کے ہمراہ جھنگ سے کھرا اپنے دوست سید صاحب علی شاہ سحر کے ہاں بھی ملاقات کے لیے گئے۔ یہ گاؤں جھنگ، فیصل آباد اور جھنگ، چنیوٹ کی سڑکوں کے درمیان واقع دیہات میں ہے جہاں سادات حجرہ شاہ مقیم جو سادات حویلی بہادر شاہ کھیوا کی جدی اراضی ہیں، سید صاحب یہیں رہا کرتے تھے اور زمینداری اور علمی مشاغل میں مصروف رہتے تھے۔ انہوں نے علامہ کے ایما پر انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے کسی اجلاس میں ایک بار اپنی نظم بھی پڑھی تھی۔ ایک رات علامہ کا قیام ان کے ہاں رہا۔ یہاں ان کی خدمت میں ملحقہ گاؤں موضع ڈب کلاں کے زمینداروں کے باغ سے آم بھی تحفۃً پیش کیے گئے جنھیں علامہ نے پسند کیا۔ یہ گاؤں موجودہ سیکرٹری داخلہ حکومتِ پنجاب جناب مہر جیون خان کا ڈب ہے۔

بہت پہلے کی بات ہے ایک بار خواجہ عبدالمجید بٹ ڈائرکٹر تعلیم راولپنڈی ڈویژن جھنگ تشریف لائے اور اس علاقے میں ایک ہائی سکول کے قیام کا مسئلہ زیرِ غور تھا تو میں نے اپنے چچا سید صاحب علی شاہ کے ہاں ان کی دعوت کا اہتمام کیا۔ مجھے یاد ہے کہ اس دعوت میں اس باغ کے آم بھی پیش کیے گئے اور سید صاحب نے کہا تھا کہ اس باغ کے آم ایک بار میں نے یہیں علامہ اقبال کی خدمت میں بھی پیش کیے تھے۔

یہاں یوسف شاہ نے مجھ سے یہ بھی ذکر کیا تھا کہ جب ولایت سے واپسی پر میں علامہ سے ملنے گیا اور انہیں لیڈز میں لکھی ہوئی اپنی ریسرچ پیش کی تو علامہ نے اس کے مشمولات کو دیکھا، پسند کیا

اور کہا کہ اس کا تو ایک تعلق میرے اس مقالے سے بھی بنتا ہے جو میں نے فلسفۂ عجم پر جرمنی میں پیش کیا تھا۔ علامہ کو اس بات کا ہمیشہ افسوس رہا کہ میں ان کی خواہش کے مطابق افغانستان نہ جا سکا۔ انھوں نے کہا کہ میرے ہاں ولایت میں میرے دوست اور ہم درس خواجہ غلام السیدین بھی تشریف لائے تھے جنھوں نے اقبال کے فلسفۂ تعلیم پر انگریزی میں سب سے پہلی کتاب لکھی۔[۱۶]

یوسف شاہ صاحب کی بیٹی محترمہ زاہدہ یوسف نے ایک نشست میں بیان کیا:

"مجھے یاد ہے، ابا جان ہمارے دیوان خانے میں صوفوں کو ایک خاص ترتیب سے رکھنے پر مصر ہوا کرتے تھے۔ ابھی چند برس پہلے کی بات ہے میں نے جھنگ کے ایک بوڑھے صوفہ ساز کو اپنے صوفوں کی مرمت کے لیے بلوایا۔ وہ صوفوں کو کمرے میں ایک خاص ترتیب سے پڑے دیکھ کر حیران رہ گیا اور کہا: "ایک روز میں نے شاہ صاحب کی زندگی میں ان صوفوں کی مرمت کی تھی اور انھوں نے کہا تھا انہیں ویسے ہی فرش پر جماؤ جیسے پہلے رکھے ہوئے تھے۔ کیونکہ علامہ اقبال نے اپنی آمد پر انہیں اسی طرح دیکھا اور استعمال کیا تھا۔ وہ ان پر آلتی پالتی مار کر بیٹھے تھے اور یہیں انھوں نے حقّہ پیا تھا۔"[۱۷]

بابا طیب، موضع حسو بلیل ضلع جھنگ کے ڈھڈھی خاندان کے فرد ہیں جو انیسویں صدی کے نویں یا دسویں دہاکے میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے ٹکے لگانا اور لوہار کے کام کو بطور پیشہ اختیار کیا اور طیب لوہار کہلائے۔ آپ بیسویں صدی کے آغاز میں جھنگ مگھیانہ میں آباد ہو گئے۔ پہلی جنگِ عظیم کے زمانے میں وہ بھرپور جوان تھے۔ دیوان احمد الیاس نصیب اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج جھنگ جو ۱۹۳۶ء میں پیدا ہوئے آپ کی سب سے چھوٹی اولاد ہیں۔

بابا طیب اَن پڑھ رہے مگر دیوانِ حافظ، مثنوی مولانا روم، پنجاب کے صوفی شعراء کا عارفانہ کلام اور علامہ اقبال کی شاعری کا ایک خاصا حصہ انہیں زبانی یاد ہے جس کی تشریحات وہ ایک مخصوص دانش ورانہ ڈھب میں بکمال جذب اور خوبصورتی کے ساتھ کرتے ہیں۔ ان کے اپنے بقول اس وقت ان کی عمر ۱۱۴ برس ہے۔ کوئی پون صدی پہلے وہ صبح صادق کے وقت ایک روز سائیکل پر سوار ہوئے اور شام ڈھلے جھنگ سے لاہور پہنچ گئے۔ ایک نشست میں انھوں نے کہا:

"میں نے علامہ اقبال کو نہیں دیکھا لیکن جب سے ان کے کلام کی شہرت ہوئی ان کے ذکر سے مجھے ہمیشہ محبت رہی۔ بہت پرانی بات ہے، شاید پچاس برس سے بھی زیادہ عرصہ پہلے کی بات ہے جھنگ میں سنا گیا کہ وہ تشریف لائے اور اسلامیہ ہائی سکول کے پی۔ ٹی ماسٹر اللہ دتہ کمنگر کے گھر ان کے کسی عزیز کی خیریت پوچھنے کے لیے گئے تھے۔ وہ یخ ٹھنڈا موسم تھا کیونکہ ماسٹر صاحب کے خادم احمد بخش نے ان کے منہ ہاتھ دھونے کو پانی گرم کر کے دیا تھا۔ ماسٹر اللہ دتہ چنیوٹ کے رہائشی تھے اور کسی زمانے میں لاہور میں بھی ملازم رہ چکے تھے۔ احمد بخش ابھی زندہ ہے۔ جب علامہ کی آمد کا پتہ مجھے چلا تو وہ جھنگ سے جا چکے تھے۔ بعد کے زمانے کی بات ہے کہ ایک بار میں علاقے کے مشہور زمیندار میاں احمد جھجیانہ کے ہمراہ جو صاحبِ ذوق بزرگ تھے اور میاں فیض محمد جھجیانہ سابق رکن پنجاب اسمبلی کے والد تھے، شہر کی مشہور شخصیت اور بیرسٹر میاں یوسف شاہ قریشی کی کوٹھی میں گیا جو ضلع کچہری کے پاس ہے، یہاں میرے سامنے میاں احمد جھجیانہ نے میاں یوسف شاہ سے پوچھا: 'میاں صاحب! اقبال آپ کے پاس آئے تو کہاں تشریف فرما ہوئے؟'
انہوں نے کہا: 'یہ صوفے میں نے اسی ترتیب سے رکھے ہوئے ہیں جیسے علامہ نے دیکھے، استعمال کیے۔ وہ ان پر آلتی پالتی مار کر بیٹھے اور حقہ پیا۔'

میں نے جذباتی ہو کر کہا: 'شاہ صاحب! وہ کرسی مجھے بھی دکھاؤ جس پر علامہ اقبال بیٹھے اور انہوں نے حقہ پیا۔'"

قاضی احمد بخش کی عمر ساٹھ برس سے کچھ زیادہ ہے۔ ۲۶-۱۹۲۵ء میں وہ بارہ تیرہ برس کے تھے اور جھنگ میں چوہدری اللہ دتہ پی۔ ٹی۔ آئی اسلامیہ ہائی سکول جھنگ کے ہاں کام کرتے تھے۔ قاضی احمد بخش انہی کے ساتھ رہتے، گھریلو کام بھی کر دیتے اور پڑھتے بھی تھے۔ اللہ دتہ چنیوٹ کے محلہ کمانگراں کے باشندے تھے اور بچوں کے بغیر جھنگ مگھیانہ میں شیخ غلام نبی کے مکان میں کرایہ دار

تھے جو شیخ محمد یوسف ایم پی اے کے والد تھے ۔ قاضی صاحب کہتے ہیں کہ :

"ایک روز اللہ دتہ صاحب کے بھائی چوہدری محمد حسن لاہور سے کسی کام کو آئے وہ لاہور میں انسپکٹر ورنیکلر ایجوکیشن تھے ۔ وہ یہاں بیمار ہو گئے ۔ اُس زمانے جھنگ سے لاہور کا سفر آسان نہ تھا ۔ لاہور میں وہ ڈیوس روڈ پر رہتے تھے ایک روز ایک مونچھوں والے خوبصورت سرخ و سفید آدمی شلوار قمیص اور ترکی ٹوپی جس کا پھندنا کالا تھا سیاہ تسمے والے جوتے پاؤں میں ڈالے چوہدری اللہ دتہ کے ہاں تانگے پر تشریف لائے ۔ موسم کے لحاظ سے شروع کی ٹھنڈک کے دن تھے ۔ اُن کی موجودگی میں جھنگ کے معروف ڈاکٹر دیو راج چوہدری محمد حسین کو دیکھنے بھی آئے تھے ۔ مہمان نے ہاتھ منہ دھویا تو میں نے انہیں تولیہ پیش کیا انہوں نے میرے کاندھے پر تھپکی دی اور کہا جیتے رہو بیٹا پھر بیٹھک میں اسلامیہ ہائی سکول کے ہیڈ ماسٹر خواجہ کمال دین بھی آ گئے جو امرتسر کے باشندے تھے ۔ مہمان ان سے بہت محبت سے ملے اور باتیں کرتے رہے پھر کہیں چلے گئے ۔ میں نے اللہ دتہ سے سنا کہ ہمارے گھر علامہ اقبال آئے تھے"[۲۱]

ملک اللہ دتہ جھنگ گھیانہ کے قدیم باشندے ہیں ۔ ۱۹۱۹ء میں یہیں پیدا ہوئے اور صرف چوتھی جماعت تک تعلیم حاصل کرنے کے بعد پڑھائی ترک کر کے اپنے والد کی ساتھ مٹھائی کی دکان پر بیٹھنے لگے ۔ ان کے والد ۱۸۹۰ء کی پیدائش تھے ۔ انہوں نے نویں جماعت تک تعلیم پائی تھی ۔ علامہ اقبال اور ان کے کلام سے انہیں یک گونہ محبت تھی اپنے بیٹے ملک اللہ دتہ کو جو خوش آواز بھی تھے ، انہوں نے بعض غزلیات اور شکوہ کے بعض حصے حفظ کرائے جنہیں ملک اللہ دتہ مجالس میں بہت خوش الحانی سے سنایا کرتے تھے ۔ ملک اللہ دتہ کہتے ہیں :

"ہمارا آبائی مکان شیخ غلام نبی کے مکان کے سامنے تھا ۔ میری عمر اس وقت سترہ یا اٹھارہ برس کی تھی ۔ سردیوں کا آغاز تھا ، جب ہمارا ہمسایہ ولی محمد بھٹی آیا اور اُس نے میرے والد سے کہا ، سامنے ماسٹر اللہ دتہ کی بیٹھک میں ڈاکٹر اقبال آئے ہوئے ہیں ۔ چلو ان سے ملنا چاہیئے ۔ میرے والد بہت خوش ہوئے ۔ انہوں نے مجھے ساتھ لیا اور ہم شیخ غلام نبی کی بیٹھک میں ان کے کرایہ دار ماسٹر اللہ دتہ کے ہاں پہنچ گئے ۔ یہاں دو چار اور آدمی بھی موجود تھے

ڈاکٹر اقبال لڑکپن سے اوپر کی عمر کے گورے چٹے باوقار آدمی دکھائی دیتے لوگ ان سے باتیں کر رہے تھے کبھی کبھی ڈاکٹر صاحب بھی ان کے جواب بھی کچھ نہ کچھ کہتے مگر مجھے کچھ یاد نہیں کہ وہ کیا باتیں تھیں تاہم وہ پنجابی کے لاہوری لہجے میں بولتے تھے۔ پھر ہم دونوں باپ بیٹا واپس آگئے شاید یہ واقعہ کوئٹہ کے زلزلے کے بعد کا ہے۔[۱۱]

بٹالہ ضلع گورداسپور مشرقی پنجاب کے مشہور ہمدانی سادات کی ایک شاخ ستر اسی برس سے جھنگ میں آباد ہے۔ سید احمد حسن شاہ ہمدانی مرحوم اس شہر کے بلند بالا خوبصورت اور وجیہہ زمیندار تھے۔ سید سعید حسن ہمدانی اُن کے بھتیجے اور داماد ہیں اور جھنگ کے نہایت درجہ متواضع، خلیق اور باوقار شخصیتوں میں سے ایک ہیں۔ زمینداری ان کا شغل ہے۔ گورنمنٹ کالج جھنگ میں پروفیسر کرامت کے شاگرد ہونے کا شرف انہیں حاصل رہا ہے۔

۱۹۳۶ء میں انہوں نے میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ ان کا کہنا ہے:

"اسی برس ۱۹۳۶ء یا اگلے برس جب سردی کا ابھی آغاز تھا میں نے سنا کہ ہمارے ساتھ والی کوٹھی میں کوئی تقریب ہے لوگ جمع ہو رہے ہیں۔ یہ کوٹھی ہمارے علاقے کے ذیلدار، اعزازی مجسٹریٹ اور اپنے دسترخوان کی وسعتوں کے لیے مشہور شخصیت مرحوم سجادہ نشین خان صاحب فقیر محمد رشید کی تھی۔ علامہ اقبال بیرسٹر میاں یوسف شاہ قریشی کے ہاں تشریف لائے ہیں اور آج شب ان کی دعوت فقیر محمد رشید کے ہاں ہے۔ سائبان تلے صوفے پر میں نے علامہ کو بیٹھے دیکھا۔ مجھے ڈھیلے ڈھالے سے لگے۔ اپنی ہتھیلی سے انہوں نے اپنے رخسار کو تھاما ہوا تھا۔ بعض لوگ اٹھ اٹھ کر کچھ سناتے تو میں نے دیکھا کہ علامہ کبھی کبھی بہت خوب، بہت اچھا کہہ دیتے تھے۔ بہت سے شہری سائبان کے نیچے جمع تھے۔ میں نے لوگوں میں سے کسی کسی کی یہ آواز سنی کہ ہمارے شہر میں قلندر آیا بیٹھا ہے۔ یہ اللہ والا ہے، بہت پہنچا ہوا سائیں لوک ہے۔"[۱۲]

۵

یہ ساری روایات جھنگ میں اقبال کی ۳۴-۱۹۳۶ء کے لگ بھگ آمد کی شہادتیں ہیں اور اس علاقے میں علامہ اقبال سے محبت کے خوبصورت اظہارات ہیں۔ افسوس کہ میاں یوسف کے لیے امیر افغانستان کے نام لکھی گئی اقبال کی تعارفی چٹھی کوشش کے باوجود دستیاب نہ ہو سکی۔ سحر صحرائی کے نام لکھے گئے اقبال کے ۲۴ خطوط بھی جانے کہاں گم ہو کر رہ گئے ہیں تاہم لوگ آج بھی اقبال کو یاد کرتے ہیں اور ان سے محبت کرتے ہیں۔ البتہ حیرت اس بات پر ہے کہ اقبال کی کسی سوانح عمری میں ان کے جھنگ آنے کی شہادت نہیں ملتی، استفسار کے جواب میں جسٹس جاوید اقبال نے لکھا:

"میرے حافظے میں علامہ اقبال کے کبھی جھنگ کے لیے کوئی سفر اختیار کرنے کی یادداشت نہیں ہے۔ نہ ہی کبھی گھر میں اس کا کوئی ذکر ہوا اور کبھی کسی بزرگ سے اس سلسلہ میں کوئی بات ہوئی"[۲۲]

علامہ کے ذاتی خدمتگار علی بخش کو بھی اس سلسلے میں کچھ پتہ نہیں۔ جھنگ کے ایک سابق ڈپٹی کمشنر قدرت اللہ شہاب مرحوم ۱۹۵۱ء میں ایک بار علی بخش کو لاہور سے کار پر جھنگ لائے۔ دورانِ راہ کی باتوں کو انہوں نے اپنی خود نوشت میں یوں محفوظ کیا۔

"وہ میرے ساتھ ایک آدھ روز کے لیے جھنگ چلنے پر آمادہ ہو رہا ہے جب وہ میرے ساتھ کار میں بیٹھ جاتا ہے تو غالباً اس کے دل میں سب سے بڑا وہم یہ ہے کہ شاید اب میں بھی بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح علامہ اقبال کی باتیں پوچھ پوچھ کر اس کا سر کھپاؤں گا لیکن میں نے عزم کر رکھا ہے کہ میں خود علی بخش سے حضرت علامہ کے بارے میں کوئی سوال نہیں کروں گا۔ اگر واقعی وہ علی بخش کی زندگی کا ایک جزو ہیں تو یہ جوہر خود بخود عشق اور مشک کی طرح ظاہر ہو کر رہے گا۔ چنانچہ علی بخش خود علامہ کی باتیں شروع کر دیتا ہے، اب علی بخش کا ذہن بڑی تیزی سے اپنے مرکز کے گرد گھوم رہا ہے اور وہ بڑی تیزی سے ڈاکٹر صاحب کی باتیں سناتا جا رہا ہے"[۲۳]

بہت ساری باتیں لاہور سے جھنگ تک آتے آتے دورانِ راہ علامہ اقبال کے

بارے میں علی بخش اور شہاب صاحب کے درمیان ہوئیں۔ تاہم علی بخش نے علامہ اقبال کے جھنگ آنے کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

(۶)

ہم نے وہ تمام واقعات، روایات اور شہادتیں جو اہالیانِ جھنگ سے مختلف نشستوں، گفتگوؤں یا مکاتیب کی صورت میں تھیں جمع کر دی ہیں ممکن ہے اس بات کا تعین ان کے حوالے سے اب بھی نہ کیا جا سکے کہ اقبال کب جھنگ تشریف لائے۔ ۱۹۲۲ء میں یا ۱۹۲۴ء میں یا ۱۹۳۰ء یا ۱۹۳۶ء میں یا خدا جانے کب وہ جھنگ تشریف لائے۔ لیکن یہ تمام واقعات اس بات کی تصدیق ضرور کرتے ہیں کہ اس شہر اور خطے کے لوگوں کو ان سے ان کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی بے حد محبت اور عقیدت رہی۔ اس کا ایک ثبوت وہ واقعہ ہے جو عین اس روز پیش آیا جس روز لاہور میں آپ کا وصال ہوا۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے یہ شہادت بھی نہایت درجہ خوبصورتی کے ساتھ اپنی سوانحی یادداشتوں میں محفوظ کر لی ہے۔ انہوں نے لکھا:

"میرے والد نے مجھے گورنمنٹ کالج جھنگ میں داخل کرا دیا۔ کالج کے پرنسپل ایک سردار صاحب تھے۔ نام ان کا پریم سنگھ تھا۔ اسم بامسمّٰی تھے۔ کھلی ڈلی طبیعت کے مالک۔ منافقت سے کوسوں دور، وہ ہمہ وقت مسکراتے رہتے۔ کالج کے ہندو اور مسلمان اساتذہ کے درمیان ان کی حیثیت ایک پُل کی سی تھی۔ مسلمان طلباء کی تعداد کم تھی مگر وہ گتھے ہوئے تھے۔ ہمارے ایک پروفیسر خواجہ معراج دین تھے جو ہمیں فارسی پڑھاتے تھے۔ نہایت وجیہہ، باوقار اور لائق فائق اس قدر کہ ہم نے انہیں اپنا لیڈر تصور کر لیا تھا۔ ہر معاملے میں کالج کے مسلمان طلباء کے مفادات کا تحفظ کرتے اور بعض اوقات تو پرنسپل تک سے اُلجھ پڑتے ان کی دلیری اور اعتماد سے ہم مسلمان طلبا اس قدر متاثر تھے کہ وہ جدھر سے گزرتے، ہم فرشِ راہ ہوتے چلے جاتے۔ انہی دنوں علامہ اقبال کی وفات کی روح فرسا خبر نے ہمیں جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ پرنسپل صاحب نے خبر سنتے ہی سٹاف روم میں کالج کے اساتذہ اور چند طلباء کو جمع کیا اور پھر علامہ اقبال کے بارے میں ایک بھرپور تقریر کر ڈالی۔ انہوں نے علامہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا

اعتراف کیا مگر ساتھ ہی کہا کہ اگر علامہ اولین ڈگر پر قائم رہ کر ہندوستان کی عظمت کے گن گاتے تو آج ان کا وہی مرتبہ ہوتا جو رابندر ناتھ ٹیگور کا تھا۔ جب انہوں نے یہ بات کہی تو خواجہ معراج دین کا چہرہ سرخ ہو گیا مگر انہوں نے اپنے ہونٹوں کو مقفل رکھا۔ چونکہ ہم مسلمان طلبا خواجہ صاحب کے چہرے کے اتار چڑھاؤ اور سرخی سفیدی سے اپنے ردِ عمل مرتب کرنے کے عادی تھے۔ اس لیے ہمارے چہروں پر بھی دکھ کے آثار نظر آنے لگے۔ پرنسپل صاحب کو بھی شاید اندازہ ہو گیا تھا کہ یہ موقع ایسی باتیں کرنے کا نہیں تھا اس لیے وہ سنبھل کر اقبال کی شاعری کے اوصاف گنگنانے لگے اور مطلع صاف ہو گیا۔[۴۳]

جھنگ اور اقبال کے حوالے سے ان بہت ساری یادوں کی حفاظت اور فکری رشتوں کے انکشاف کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی محفوظ ہونی چاہیے کہ آج تک جھنگ میں علامہ اقبال کے فکر و فن پر کیا کچھ تحریر ہوا۔ اس سلسلے میں بعض مقالات اور کتب خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں تاہم ایک علمی کام اس باب میں تاریخی نوعیت کا ہے۔ میاں غلام اللہ تھہیم ڈسٹرکٹ بورڈ جھنگ کے پرانے ملازم تھے۔ تحریک پاکستان کے زمانے میں سرکاری ملازمت کے باوجود مسلم لیگ کے سرگرم کارکن رہے۔ انہوں نے ایک مصاحبت میں مجھ سے بیان کیا اور رشید افضل جعفری صاحب نے اس بات کی تصدیق فرمائی کہ جس برس طوسی صاحب کی مرتب کردہ انگریزی کتاب شائع ہوئی میاں صاحب نے شب بھر میں اس کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا اور جھنگ مسلم لیگ کی وساطت سے پنجاب مسلم لیگ لاہور آفس کو اس کا مسودہ بھجوا دیا۔ چند ہی دنوں میں قائداعظم کے نام اقبال کے خطوط کو مسلم لیگ کے مرکزی دفتر لاہور کی طرف سے ایک پمفلٹ کی صورت میں شائع کر کے مسلم عوام کے درمیان تقسیم کر دیا گیا۔ ان کے پاس اس ترجمے کی کوئی شائع شدہ کاپی موجود نہیں تاہم انہیں یقین ہے کہ پنجاب مسلم لیگ لاہور کے قدیم ریکارڈ میں اس کی کوئی نہ کوئی آج بھی میسر آ سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے ان خطوط کے بہت سے تراجم بعد میں دکن، دلی اور لاہور سے شائع ہوتے رہے لیکن ان کے جھنگ میں فکر اقبال پر تین زبانوں میں علمی کام ہوا ہے تفصیل یہ ہے:

عبدالغفور اظہر — پنجابی ترجمہ ارمغانِ حجاز، اسرارِ خودی، جاوید نامہ
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور۔ ۱۹۷۶ء

ڈاکٹر رفیق افضل — گفتارِ اقبال
ادارہ تحقیقاتِ پاکستان دانشگاہ پنجاب۔ لاہور ۱۹۶۹ء

پروفیسر سمیع اللہ قریشی
افکارِ اقبال
سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور۔ ۱۹۷۷ء

پروفیسر شمیم حیات سیال — اقبال بڑا اُپدیشک ہے
آئینہ ادب لاہور۔ ۱۹۷۷ء

پروفیسر محمد حیات خان سیال — تجلیاتِ اقبال
نذر سنز لاہور۔ ۱۹۷۷ء
اقبال غیر مسلموں کی نظر میں
مکتبہ شاہکار ۱۹۷۷ء

ممتاز رضا سیال — اقبال شناسی

پروفیسر جہانگیر عالم — اقبال کے خطوط قائد اعظم کے نام (مقدمہ ترجمہ حواشی)
کاشف پبلشرز جھنگ ۱۹۸۳ء

عبدالسلام خان — Iqbal's Psychology of Religion
جامعہ پنجاب ایم اے کا مقالہ، شعبہ فلسفہ

مجلہ:

کارواں (اقبال نمبر) — گورنمنٹ کالج جھنگ کا ادبی مجلہ ۱۹۷۷ء

مقالات:

پروفیسر ابوبکر صدیقی	علامہ اقبال کا معاشی تصور	فنون لاہور ۱۹۷۷ء
پروفیسر ڈاکٹر اسلم ضیا	اقبال کی نظموں کا صوتی آہنگ	افکار کراچی ۱۹۷۷ء
	اقبال کے اردو کلام کا عروضی تجزیہ	صحیفہ جون ۱۹۷۹ء
	اقبال کا نظامِ قوافی	زیر طبع

	اقبال کی ابتدائی غزل گوئی	زیر طبع
پروفیسر محمد جہانگیر عالم	علامہ اقبال اور مسلم لیگ کی تنظیم	قومی زبان کراچی ۱۹۸۱ء
	اقبال کے خطوط جناح کے نام (اشاعت کی کہانی)	اقبال ریویو جولائی ۱۹۷۹ء
	قائد اعظم کے نام علامہ اقبال کے خطوط۔ مجلہ اقبال بزم اقبال لاہور	
	اقبال اور پاکستان	علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی (بی اے نصاب کا حصہ)
	خطبۂ الہ آباد	اظہار کراچی
پروفیسر نور احمد ثاقب	پنجاب زبان و ثقافت اور اقبال	نقوش شمارہ ۱۲۴ ۱۹۷۹ء
پروفیسر محمد حیات خان سیال	اقبال تے عشقِ رسول ﷺ	افکار ۱۹۷۸ء
عبدالغفور اظہر	علامہ اقبال تے حضرت باہو دے فکر دی سانجھ	
	لعلاں دی پنڈ مرتبہ اقبال صلاح الدین ۱۹۷۳ء	
رئیس عباس زیدی	اقبال اور ابلیس	کارواں ۱۹۷۷ء
پروفیسر سمیع اللہ قریشی	علم الاقتصاد (بعض حصوں کا پنجابی ترجمہ) ونگار، لاہور، ۱۹۷۷ء کی مختلف اشاعتیں۔	
	خطباتِ اقبال کا پس منظر	
	اقبال کی عبادت اور دعا کا مفہوم	
	اقبال کے ہاں مثالی شخصیت کے تکمیلی مراحل	
	کلام اقبال میں شہادت حسینؑ کا مفہوم	
	اقبال اور استعمار	
	وجودیت اور اقبال	
	اقبال اور مسئلہ آبادی	
		یہ مقالات صحیفہ، مجلہ اقبال اور اقبال ریویو کی مختلف اشاعتوں میں شامل ہوئے۔

حواشی

۱۔ کلیاتِ اقبال (اردو) ص ۲۵۸۔۲۵۷
۲۔ مظلوم اقبال از شیخ اعجاز احمد ص ۵۵ شائع شدہ کراچی
۳۔ ایضاً
۴۔ اقبال نامہ حصہ دوم ۔ ص ۱۸۲ ۵۔ مظلوم اقبال ۔ ص ۳۰۴ خط ۵۹
۶۔ مکتوب شیخ اعجاز احمد بنام صاحب مقالہ محررہ ۲۷ اگست ۱۹۸۶ء
۷۔ مکتوب شیخ عبد المجید مرحوم بنام صاحب مقالہ محررہ ۲۱ اگست ۱۹۸۶ء
۸۔ مظلوم اقبال خط ص ۳۵۰
۹۔ مکتوب شیر افضل جعفری بنام مقالہ نگار ۔ ۲۲ اگست ۱۹۸۶ء
۱۰۔ مکتوب جناب کسریٰ منہاس بنام مقالہ نگار ۔ ۲۴ جنوری ۱۹۸۷ء
۱۱۔ مکتوب مہر سلطان محمود گھیانہ بنام مقالہ نگار محررہ یکم اپریل ۱۹۸۷ء
۱۲۔ مکتوب مہر ممتاز حسین بھروانہ بنام مقالہ نگار محررہ ۱۰ اپریل ۱۹۸۷ء
۱۳۔ مظلوم اقبال ۔ ص ۲۷ء
۱۴۔ تاریخ جھنگ ، بلال زبیری ۔ ص ۹۳
۱۵۔ مکتوب شیخ محمد سعید ایڈووکیٹ بنام مقالہ نگار محررہ ۱۲ اگست ۱۹۸۶ء
۱۶۔ سید اعجاز شاہ کے ساتھ ایک نشست مارچ ۱۹۸۸ء
۱۷۔ سید اعجاز حسین شاہ محترمہ زاہدہ یوسف کے ساتھ نشست مارچ ۱۹۸۸ء
۱۸۔ بابا طیب لوہار کے ساتھ ایک نشست ۔ جولائی ۱۹۸۷ء
۱۹۔ قاضی احمد بخش کے ساتھ ایک نشست جولائی ۱۹۸۷ء
۲۰۔ ملک اللہ دتہ کے ساتھ ایک نشست ۔ جولائی ۱۹۸۷ء
۲۱۔ سید سعید حسن ہمدانی کے ساتھ ایک نشست اگست ۱۹۸۷ء
۲۲۔ جسٹس جاوید اقبال کا خط مقالہ نگار کے نام محررہ ۲۶ مارچ ۱۹۸۸ء
۲۳۔ شہاب نامہ ۔ ص ۹۸۴ سنگِ میل پبلشرز لاہور
۲۴۔ شام کی منڈیر سے ، وزیر آغا ۔ مطبوعہ ۱۹۸۷ء
۲۵۔ میاں غلام اللہ تھیم (جھنگ صدر) کے ساتھ ایک نشست ۔ جولائی ۱۹۸۷ء

عبدالکافی ادیب

آزادیِ افکار سے ہے اُن کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبّر کا سلیقہ

علامہ اقبال شروع سے انجمن حمایت اسلام لاہور سے مختلف حیثیتوں میں وابستہ رہے اور انجمن کے سالانہ جلسوں میں اپنی نظمیں پڑھا کرتے تھے جس سے نہ صرف علامہ کے کلام کو شہرت ملی بلکہ انجمن کو علامہ کے طفیل بڑی شہرت و توقیر نصیب ہوئی۔

۱۲ نومبر ۱۸۹۹ء کو پہلی مرتبہ علامہ اقبال انجمن کے انتظامیہ کے رکن منتخب ہوئے اور اگلے سال یعنی ۲۴ فروری ۱۹۰۰ء کو انجمن کے پندرھویں سالانہ جلسے میں شریک ہو کر انہوں نے انجمن کے پلیٹ فارم سے اپنی معروف نظم "نالۂ یتیم" سنائی۔ ۲۴ فروری ۱۹۰۱ء کو انہوں نے انجمن کے سالانہ جلسے میں اپنی نظم "دردِ دل" پڑھی۔ اسی طرح ۲۳ فروری ۱۹۰۲ء کو جلسے میں انہوں نے اپنی نظم "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو" کے عنوان سے پڑھی جس پر صدرِ جلسہ میاں نظام الدین سب جج راولپنڈی نے آپ کو پنجاب کے "ملک الشعراء" کا خطاب دیا۔ اگلے سال یعنی یکم مارچ ۱۹۰۳ء کو انہوں نے جلسے میں نظم "فریادِ اُمت" پڑھی۔

۶ اپریل ۱۹۱۱ء کو انجمن کے سالانہ جلسے میں بزرگوار شیخ نور محمد کی موجودگی میں علامہ اقبال نے اپنی نظم "شکوہ" پڑھی۔ اس نظم پر مختلف اخبارات میں بحث کا سلسلہ چھڑ گیا۔ "ہفت روزہ" زمیندار" لاہور (۵ اکتوبر ۱۹۱۱ء کو جنگِ بلقان چھڑ جانے کے بعد اسے روزانہ یعنی روزنامہ بنا دیا گیا تھا) کے شمارہ کے صفحہ اول پر اس نظم (شکوہ) کے بارے میں مدیر نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا۔

"ناشناس کی تحسین جی تک جلا دیتی ہے چہ جائیکہ وہ اپنے آپ کو نکتہ سنج

و نکتہ داں سمجھ کر دادِ انتقاد بشکل نفرین دے۔ ایسی حالت میں اگر بیچارے شاعر کے جسم کے حصۂ اسفل کا رواں رواں جل کر ''کلابتون'' ہو جائے، مقامِ تعجب نہیں۔
ہمارے دوست ڈاکٹر محمد اقبال نے ''شکوہ'' کے عنوان سے ایک نظم لکھی اور انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسہ میں پڑھی۔ سب سے پہلے ''پنجاب ریویو'' نے اس نظم کو اپنے اوراق کا سرمایۂ آرائش بنایا۔ اس کے بعد ملک کے اکثر اسلامی اخبارات رسالہ جات میں یہ نظم گشت لگاتی رہی۔

سب نے اس کو متحیر البیان اور متفق اللسان ہو کر سراہا اور اس کو ان لفظی و معنوی محاسن کا مجموعہ سمجھا جو اعلیٰ درجہ کی شاعری کی جان سمجھے جاتے ہیں۔ اس نظم کا ہر شعر پڑھ کر اربابِ ذوقِ سلیم سر دھنتے تھے۔ خود ہم پر اس کے مطالعے سے ایک وجد کی سی کیفیت طاری ہو گئی اور اگر ''فلھم من اللہی'' کی عبا ہمارے پیچ میرز کندھوں کے حصول میں آئی ہوتی تو بلا شبہ اس پیغام الٰہی کا القا ہمارے قلب پر بطور ایک آسمانی نشان کے ہوا ہوتا کہ مصرعہ ''شکوہ اللہ سے (خاکم بدہن) ہے مجھ کو'' میں جملہ 'خاکم بہ دہن' دربارِ احدیت میں ایسا مقبول ہوا کہ اقبال کے تمام اگلے پچھلے گناہ دھو ئے گئے اور وہ خاصانِ خدا میں سے ہو گیا.....''

۲۔ اکتوبر ۱۹۱۱ء کو اٹلی نے ترکی پر غاصبانہ حملہ کیا جس سے تمام عالم اسلام میں غم و غصے کی لہر دوڑ گئی۔ اس سلسلے میں مختلف مقامات پر جلسے ہوئے اور قراردادوں کے ذریعے اپنے غم و غصے کا اظہار کیا۔ ۶۔ اکتوبر کو لاہور میں منعقدہ جلسہ میں علامہ اقبال نے اس موقع پر تقریر کی اور اپنی ایک نظم بعنوان ''سبز گنبد والے شہنشاہ کے حضور میں خونِ شہدا کی نذر'' پڑھی جو ''زمیندار'' کے ضمیمہ خصوصی کے دس اکتوبر کی اشاعت میں درج ذیل تمہیدی الفاظ کے ساتھ شائع ہوئی۔

''۶۔ اکتوبر والے جلسہ میں ہمارے دوست ڈاکٹر محمد اقبال نے دوسرے ریزولیوشن کی تحریک کرتے وقت ایک نہایت فصیح و بلیغ تقریر کی تھی اور بعد میں ایک نظم بھی پڑھی تھی جو خاص اس موقع کے لیے لکھی گئی تھی۔ تقریر کا خلاصہ ہم اشاعتِ فردا میں درج کریں گے۔ آج ہم نظم ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔ اس نظم نے

سامعین کے قلوب پر جو اثر کیا اور خصوصاً اس کے اس آخری شعر میں ؎

جھلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

نے دلوں میں جو درد کی کیفیت پیدا کر دی اس کا اندازہ ناظرین خود اس کے مطالعہ سے کر لیں گے۔"

---

۲۷ دسمبر ۱۹۱۱ء کے شمارے میں صفحۂ اول پر علامہ کی دعائیہ نظم چھپی ہے ؎

یارب دل مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے، جو روح کو تڑپا دے

---

۲ جنوری ۱۹۱۲ء کے 'زمیندار' میں صفحۂ اول پر ترجمان اسلام ڈاکٹر محمد اقبال ایم اے پی ایچ ڈی بیرسٹرایٹ لا کی نظم "نوید صبح" چھپی جس کا پہلا شعر یوں ہے ؎

آتی ہے مشرق سے جب ہنگامہ در دامن سحر
منزل ہستی سے کر جاتی ہے خاموشی سفر

---

۶ اپریل ۱۹۱۲ء کو انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں علامہ اقبال نے اپنی نظم "شمع اور شاعر" پڑھی۔ حسب معمول زمیندار نے اس نظم کو ۱۱ اپریل کی اشاعت کے صفحۂ اول پر اس عنوان سے جگہ دی۔

"پیغام سروش میں شمع اور شاعر کا مکالمہ" مدیر نے اس نظم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا۔

""گروہ علماء شعر میں وہی لوگ کامیاب ہو سکتے ہیں جو اقوال کے ذریعہ سے اہل زمانہ کے خیالات وجذبات کی ترجمانی کا حق ادا کرنے کی قابلیت رکھتے ہوں۔ عالم، ناصح، فلاسفر بھی اگرچہ ہمیشہ جچی تلی بات کہتے ہیں مگر اس کا اثر جلدی نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نظر وسیع ہوتی ہے۔ وہ آج کے پیش آمدہ واقعہ سے کل کے نتیجہ کی طرف غور کرتے کے خوگر ہوتے ہیں۔ اثر ان کے قول کا بھی ہوتا ہے اور ضرور ہوتا ہے اور ایک عرصۂ دراز تک قائم رہتا ہے مگر شاعر اپنی زبان سے جو

کچھ کہتا ہے اگر اس میں اثر کی قوت مضمر ہو تو دنیا میں آگ لگ سکتی ہے اور بندوق کی گولی کی طرح نشانہ فوراً اُڑ جاتا ہے۔ عربوں کی رجز خوانی چشم زدن میں ہزار ہا بندگانِ خدا کے گلے کٹوا دیا کرتی تھی۔ اور آج طرابلس میں بھی اس رجز خوانی یا شاعری کی بدولت عربوں میں وہ جوش و خروش پیدا ہو گیا ہے کہ اپنے سے کئی گنا فوج پر ہر معرکے میں مظفر و منصور رہتے ہیں۔ مگر دوسرے لوگوں پر کلام کے ذریعے سے اثر ڈالنا ہر شخص کا کام نہیں۔ اس میں وہی شاعر کامیابی حاصل کر سکتا ہے جو زمانہ کی رفتار پر نظر رکھے اور اس کے مطابق اپنے توسنِ فکر کو گرم جولاں کرے۔ اس قسم کے زمانہ شناس شاعروں میں ہمارے عزیز دوست ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب ایک پایۂ خاص رکھتے ہیں۔ اس سے پیشتر جذباتِ حسن و عشق کی ترجمانی کا حق فصیح الملک داغ مرحوم کمال خوبی و خوش اسلوبی سے ادا کر گئے ہیں اور ان کی زبان سے وہی بات نکلتی تھی جو عاشق مزاجوں کے دل میں ہوتی تھی۔ ڈاکٹر اقبال نے داغ کی تعریف میں بالکل ٹھیک کہا ہے ؎

تھی زبانِ داغ پر جو آرزو ہر دل میں ہے

مگر اقبال کی شاعری داغ کی شاعری سے مختلف ہے۔ داغ مرحوم حسن و عشق کے نظر فریب گلشن میں گل چینی کرتے تھے تو ڈاکٹر اقبال انسان کے پاک ترین قومی و مذہبی جذبات کے چمنستان کی سیر میں مصروف رہتے ہیں اور اپنے کلام کے ذریعہ سے اس کے وہ نقش و نگار سامعین و ناظرین کے سامنے پیش کرتے ہیں کہ دیکھ کے عقل دنگ رہ جاتی ہے۔

گزشتہ سال ڈاکٹر اقبال نے انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک نظم موسوم بہ "شکوہ" تھی جو مقبولیتِ عامہ کی حیثیت حاصل کر چکی ہے۔ اب کے انھوں نے اس سے بھی ایک بلیغ و معنی خیز نظم "شمع اور شاعر" کے عنوان سے حاضرین کو سنائی۔ ڈاکٹر اقبال کا کلام کسی تعریف و تشریح کا محتاج نہیں۔ انھوں نے اس نظم میں اسلام کے حال و ماضی کا نقشہ کھینچ کے رکھ دیا ہے۔ مصرع مصرع میں وہ معانی و مطالب مخفی ہیں کہ ان پر جس قدر زیادہ غور کیا جائے، مفہوم وسیع ہوتا چلا جائے گا۔ ہم اس طویل نظم کے صرف تین بند درج ذیل کرتے ہیں۔

مکمل نظم انجمن حمایت اسلام لاہور نے خاص اہتمام سے عمدہ کاغذ پر نفیس و دیدہ زیب خط میں چھپوائی ہے اور آٹھ آنہ میں زمیندار کے دفتر سے دستیاب ہو سکتی ہے اس کی فروخت کا سب روپیہ انجمن کے ذریعہ سے قومی کام میں صرف ہوگا۔ اس لیے ہمیں امید ہے کہ ہمارے ناظرین اس کی خریداری کے لیے بہت جلد ہاتھ بڑھائیں گے۔ پہلا بند:

پہلا شعر: آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

آخری شعر: بے خبر! تو جوہر آئینۂ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے

دوسرا بند پہلا شعر: اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل، کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے

آخری شعر: راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ
جلوۂ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ

تیسرا بند پہلا شعر: آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی

آخری شعر: شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

"پیغام سروش کی تمہید" کے عنوان سے ایڈیٹر زمیندار اپنی ۱۶ اپریل ۱۹۱۲ کی اشاعت میں رقمطراز ہے

"یک شنبہ کے روز انجمن حمایت اسلام کا وہ اجلاس جس میں ڈاکٹر محمد اقبال نے اپنی نظم پڑھی، بلحاظ حاضرین کی کثرت تعداد اور باعتبار اس جوش آمیز اشتیاق کے، جس کا اظہار اس نظم کے خیر مقدم کے طور پر سامعین کی طرف سے ہوا، انجمن کی تاریخ میں آب زر سے لکھے جانے کے قابل ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس نظم کا عنوان اگرچہ "شمع اور شاعر" قرار دیا ہے لیکن انہیں کے الفاظ میں اس نظم کا حقیقی عنوان "پیغام سروش" ہونا چاہیے۔ اس پیغام کو فقیر سید افتخار الدین

صاحب کی صدارت میں مسلمانوں تک پہنچانے سے قبل چند لطیف اشعار برسبیل تفنن طبع ڈاکٹر صاحب نے خان بہادر مرزا سلطان احمد صاحب مشیر مال ریاست بہاول پور کی صدارت میں حاضرین کو سنائے تھے۔ "پیغام سروش" پر ہم کل کی اشاعت میں ریویو کریں گے۔ سردست ہم یہ اشعار ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱)

توفیق اگر نہیں، ہُنر سے کیا کام
گر جیب میں زر نہیں تو زن سے کیا کام
مسلم کی بنائے قومیت ہے اسلام
مسلم ہے جو تُو پھر وطن سے کیا کام

(۲)

ہم نشینے بے ریائم از رہ اخلاص گفت
اے کلام تو فروغ دیدۂ برنا و پیر
درمیانِ انجمن معشوق ہرجائی مباش
گاہ با سلطان باشی گاہ باشی با فقیر
گفتمش اے ہم نشیں معذور می دارم ترا
در طلسمِ امتیازِ ظاہری ہستی اسیر

من کہ شمع عشق را در بزم دل افروختم
سوختم خود را و سامانِ دوئی ہم سوختم

---

۱۶ ارمئی ۱۹۱۲ء کے شمارہ کے صفحہ اول پر ڈاکٹر علامہ اقبال کی نعت "رسولِ اکرم صلعم" چھپی ہے۔ پہلا شعر ہے نگاہ عاشق کی دیکھ لیتی ہے، پردۂ میم کو اٹھا کر
وہ بزم یثرب میں آ کے بیٹھیں، ہزار منہ کو چھپا چھپا کر

آخری شعر ؎ خیال راہ عدم سے اقبال تیرے در پر ہوا ہے حاضر
بغل میں زادِ عمل نہیں ہے، صلہ مری نعت کا عطا کر

---

۲۳ مئی ۱۹۱۲ء صفحہ اول پر ایڈیٹر زمیندار "کون ہوتا ہے حریف مۓ مرد افگن عشق" کے عنوان سے رقمطراز ہیں:

"ڈاکٹر محمد اقبال کی بلیغ نظم جو انہوں نے انجمن حمایت اسلام کے گزشتہ سالانہ اجلاس میں پڑھی تھی، اس امید پر انجمن کی نذر کی گئی تھی کہ وہ سخن سنج جو ڈاکٹر صاحب کے کلام کی رنگینیوں پر لوٹ ہیں، اس بے مثل نظم کی سرپرستی کا حق ادا کریں گے جس کا ایک ایک شعر اشرفی کو بھی سستا ہے اور اس طور پر انجمن کو ایک معقول رقم ہاتھ آجائے گی۔ ہمارے سپرد یہ خدمت کی گئی تھی کہ زمیندار میں وقتاً فوقتاً اس مطبوعہ نظم کا ذکر کر کے اپنے ناظرین کو اس کی خریداری کا شوق دلاتے رہیں۔ یہ خدمت ہم نے بخوشی انجام دی ہے۔ لیکن اس کا جو صلہ کہ ہم کو یعنی انجمن کو ملنا چاہیئے، وہ نہ مل سکا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اس وقت پانچ ہزار کاپیوں میں سے جو انجمن نے چھپوائی تھیں، ایک بھی باقی نہ بچی رہتی لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابھی نصف سے زائد نسخے بچے ہوئے ہیں۔ ہم نے اس خیال سے کہ اس نظم کے قدر دانوں کا شعلۂ اشتیاق خاص حد تک کہ اس اشتیاق کو نظم کی خریداری سے تعلق ہے، افسردہ نہ ہونے دیا جائے ابھی تک یہ نظم تمام و کمال زمیندار میں چھاپی بھی نہیں لیکن چونکہ خریداری کی درخواستوں کے ایصال کی رفتار بہت سست ہو رہی ہے اس لیے اس شعلہ کو بھڑکانے کے لیے ہم دو بند اور مفت میں نذرِ ناظرین کرتے ہیں۔"

---

۲۲ جون ۱۹۱۲ء کے زمیندار کے صفحہ اول پر علامہ اقبال کی ایک اور نظم "نوائے غم" کے عنوان سے چھپی ہے۔

پہلا شعر ؎ زندگانی ہے مری مثل رباب خاموش
جس کی ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش

آخری شعر جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

ا اگست ۱۹۱۲ء کے شمارے میں "شفا خانۂ حجاز" چھپی۔ ایک بند ملاحظہ ہو۔

ایک پیشوائے قوم نے اقبال سے کہا
کُھلنے کو جدّہ میں ہے شفاخانۂ حجاز
ہوتا ہے تیری خاک کا ہر ذرہ بے قرار
سنتا ہے تو کسی سے جو افسانۂ حجاز

---

۲۹ نومبر ۱۹۱۲ء کے اخبار میں علامہ اقبال کا ایک خط ایڈیٹر زمیندار کے نام چھپا ہے اور ساتھ ہی مولوی جسٹس شاہ دین جج عدالتِ عالیہ پنجاب کی ایک نظم "عدن" بھی۔ ڈاکٹر صاحب رقمطراز ہیں:

"مکرمی جناب ایڈیٹر صاحب زمیندار

"عدن" کے نام سے جناب آنریبل مولوی جسٹس شاہ دین صاحب جج عدالتِ عالیہ پنجاب کی نظم جو نہایت معنی خیز ہے، اتفاق سے میرے ہاتھ آگئی ہے۔ یہ نظم جس کو اشاعت کے لیے آپ کی خدمت میں ارسال کرتا ہوں، مولوی موصوف نے ۱۵ اگست ۱۹۱۲ء کے روز لکھی تھی جبکہ وہ ولایت تشریف لے جارہے تھے "عدن" دیکھ کر ان کے قلب میں ان تمام روایات کی یاد تازہ ہوگئی جو اس سرزمین کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان چند اشعار میں ایک جوہر مسلمان کے دل میں خوابیدہ یا بیدار ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ نظم نہایت دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائیگی

محمد اقبال"

نظم کا پہلا بند: نہیں گو لائقِ توصیف منظر اے عدن تیرا
مگر تُو ہے عرب میں اور یہی ہے بانکپن تیرا
مسلماں کی نظر میں پھول ہے خارِ چمن تیرا
زبان شیریں تیری اور مرغوب اندازِ سخن تیرا

پہاڑوں میں تیرے غارِ حرا کا راز پنہاں ہے
کہاں وہ بابِ حالی ہے کہ تو اک جس کا درباں ہے

---

۶ جون ۱۹۱۳ء کے زمیندار میں شہرۂ آفاق نظم "فاطمہ بنتِ عبداللہ" ایک عرب لڑکی جو معرکۂ طرابلس میں غازیوں کو پانی پلاتی ہوئی شہید ہوئی کے عنوان سے چھپی۔ یہ نظم بانگِ درا میں موجود ہے

پہلا شعر: فاطمہ! تو آبروئے ملتِ مظلوم ہے
ذرہ ذرہ تیری مشتِ خاک کا معصوم ہے

آخری شعر: جن کی تابانی میں اندازِ کہن بھی، نو بھی ہے
اور تیرے کوکبِ تقدیر کا پرتو بھی ہے

لندن میں مقیم علامہ اقبال کے ایک مداح کمال الدین نے ۲۰ جون ۱۹۱۳ء کے زمیندار میں ایک خط لکھا۔ "اقبال سے دو باتیں" کے عنوان سے وہ لکھتے ہیں۔

"اقبال! خدا تجھے با اقبال کرے تیری نظمیں اچھی، تیرے دل میں درد ہے تو اظہارِ درد میں یہ پیچیدہ راہیں کیوں اختیار کر رہا ہے۔ ان بندشوں کو توڑ جو طائرِ روح کو قفس میں ڈالے ہوئے ہیں۔ اپنے اشعار کی داد اپنی قوم سے لے لینا میرے نزدیک... انگریزی نظم لکھ لینا بھی کچھ مشکل کام ہے جبکہ تجھ جیسا طالع ہو۔ کچھ ان سے کہا جو آزادی کے قدر شناس ہیں۔ کبھی پیچ در پیچ اردو میں، فارسی، اس لیے کہ اٹھی مگر تو پھر کیا طائرِ بالا پرواز کو پرواز نہیں آتی۔ تو تو "وطن" کا دشمن ہے، دو سال ہوتے انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسہ میں تو تو وطن کو گالیاں دیتا تھا۔ اب کیوں وطن پرست ہو گیا۔"

۲۴ مئی ۱۹۱۳ء کمال الدین معرفت نیشنل بنک آف انڈیا لندن نمبر ۲۶

اقبال اکبر کے رنگ میں

۲۹ اپریل ۱۹۱۴ء کے شمارے میں جلی حروف میں مندرجہ بالا عنوان سے ڈاکٹر اقبال کے طنزیہ اشعار کے بارہ قطعات مدیر "زمیندار" کے تقریظ کے ساتھ چھپے۔

"حسبِ وعدہ ہم آج ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب بیرسٹرایٹ لا کی اس طویل نظم کا ایک حصہ درج کرتے ہیں جو انہوں نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسہ میں سنائی تھی۔ ان اشعار سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال قوم کو ہر رنگ میں جھلک دکھانے کی قدرت رکھتا ہے۔

چند قطعات:

مشرق میں اصول دین بن جاتے ہیں
مغرب میں مگر مشین بن جاتے ہیں
رہتا نہیں ایک بھی ہمارے پلے
واں ایک کے تین تین بن جاتے ہیں

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی
ڈھونڈ لی قوم نے فلاح کی راہ
روشِ مغربی ہے مدِ نظر
وضعِ مشرق کو جانتے ہیں گناہ
یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین
پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ

"اقبال اکبر کے رنگ میں" کی اشاعت سے علامہ اقبال اور زمیندار کے مابین شکر رنجی ہو گئی۔ ایڈیٹر "زمیندار" نے یکم مئی ۱۹۱۴ء کی اشاعت میں صفحہ نمبر ۲ پر اپنا وضاحتی بیان شائع کیا۔

"زمیندار، اقبال اور دیش"

ڈاکٹر اقبال نے انجمنِ حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ جلسہ میں اپنی نظم ۱۱ اپریل کی شام کو

پڑھی تھی۔ ۲۱ اپریل کو زمیندار کا ایک نمائندہ نظم لینے گیا، تو ڈاکٹر صاحب نے اس سے فرمایا کہ میرا کلام زیر ترتیب ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ ایک آدھ نظم اس میں ایسی ہو جو اب تک کہیں نہیں چھپی۔ اس لیے اگر یہ نظم اخبارات میں نہ چھپے تو اچھا ہے۔ جواب سن کر نمائندہ زمیندار بہ نیل مرام واپس چلا گیا۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب کی پوری نظم ایک رپورٹر کے ذریعے سے زمیندار کے پاس پہنچ گئی۔ چونکہ ادھر ڈاکٹر صاحب زمیندار کے نمائندہ سے مندرجہ بالا خیالات فرما چکے تھے۔ ادھر ہم یہ وعدہ کر چکے تھے کہ پوری نظم تو مجموعہ کلام اقبال میں ناظرین کی نظر سے گزرے گی، البتہ اس کے چند اشعار بطور نمونہ کسی آئندہ اشاعت میں درج کر دیئے جائیں گے۔ چنانچہ ۲۹ اپریل کو زمیندار کے پہلے صفحہ پر ۳۱ شعر چھاپ دیئے۔ اس پر ڈاکٹر صاحب نے ۳۰ اپریل کے "دلیش" میں یہ چھپوایا کہ زمیندار میں اپنے اشعار پڑھ کر مجھے سخت تعجب ہوا کہ وہ زمیندار تک کس طرح پہنچ گئے۔ شاید اخبار مذکور کا کوئی رپورٹر جلسہ میں موجود ہوگا جس نے بعض قطعات لکھ لیے ہوں گے۔ تعجب ہے کہ میں لاہور میں موجود تھا۔ زمیندار والوں سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ اشعار مذکور میں اصلاح سے قبل مجھ سے دریافت فرما لیتے۔

اس کے بعد "دلیش" کے ایڈیٹر صاحب سے ان الفاظ میں اشاعت اشعار کی استدعا کی گئی ہے کہ اگر آپ کے اخبار میں ان سب اشعار کے لیے گنجائش نہ، ہو تو کم از کم وہ اشعار چھاپ دیجئے جن کے اغلاط میں نے درست کر دیئے ہیں۔

"دلیش" میں یہ خط اور اشعار پڑھ کر ہمیں حیرت ہوئی۔ وہ ڈاکٹر اقبال کے اس تعجب سے یقیناً زیادہ ہے جو انہیں زمیندار میں اپنے اشعار دیکھ کر ہوا ہوگا۔ کیونکہ انہوں نے ہم پر یہ الزام لگایا ہے کہ ہم نے اُن کے کلام میں اصلاح دے دی ہے۔ حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ ہم نے اپنی طرف سے ایک لفظ تو کیا ایک نقطہ کا بھی تصرف نہیں کیا۔ رپورٹر کے دیئے ہوئے اشعار بجنسہٖ درج کر دیئے تھے۔ اب اغلاط کی کیفیت ملاحظہ ہو۔ زمیندار میں ڈاکٹر اقبال کی نظم کے ۳۱ شعر شائع ہوئے۔ "دلیش" میں ۲۹ موجود ہیں۔ ہم نے زمیندار اور دلیش کے اشعار کو کئی مرتبہ پڑھ کر دیکھا۔ ۱۹ اشعار میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوا۔ دس اشعار میں قدرے تفاوت نظر آیا جس کی کیفیت حسبِ ذیل ہے۔

مطبوعہ زمیندار

خفیہ پولیس میں جب سے ایک حد ہوئی ہے قائم
خدا واحد ہے ناظم ہیں دو اپنے
دل چاہتا تھا اپنا کہ دل پیش کیجئے
بولا زمانہ ایسا کر لڑکا بس سبق
انتہا بھی ہے کوئی آخر، خریدیں کب تلک
اپنی غفلت کی اگر ہم نے نہ لی کچھ بھی خبر
واں جام بلوریں ہیں سارے، یہاں ایک پرانا مٹکا ہے
اس دور میں سب مٹ جائیں گے پر زندہ رہے گا باقی وہ
جو قائم اپنی راہ پہ ہے جو پورا اپنی ہٹ کا ہے
گردوں نے کیسی بلندی سے قوموں کو دے ٹپکا ہے۔

مطبوعہ دیش

خفیہ پولیس جیسے اک حد ہوئی ہے قائم
خدا واحد ہے دو ناظم ہیں اپنے
دل چاہتا تھا ہدیۂ عمل پیش کیجئے
بولا زمانہ ایسا کہ لڑکا پس از سبق
انتہا بھی اس کی ہے آخر خریدیں کب تلک
اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
واں کنز سب بلوریں ہیں یہاں ایک پرانا مٹکا ہے
اس دور میں سب مٹ جائیں گے، ہاں باقی وہ رہ جائے گا
جو قائم اپنی راہ پہ ہے جو پکا اپنی ہٹ کا ہے۔
گردوں نے کتنی بلندی سے ان قوموں کو دے ٹپکا ہے۔

ممکن ہے "زمیندار" کے رپورٹر کو اس وقت وہی الفاظ یاد رہے ہوں جو زمیندار میں شائع ہوئے ہیں۔ لیکن اس فروگزاشت کی اصلاح زمیندار کے ذریعہ سے بھی ہو سکتی تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے "دیش" کے ایڈیٹر کو ناحق تکلیف دی۔ بہرحال ہمیں افسوس ہے کہ ہماری وجہ سے

ڈاکٹر صاحب کو ایسی ناگوار زحمت اٹھانی پڑی جس کے ہم خوگر نہیں تھے۔ خیر یہ تو جو کچھ ہونا تھا ہو چکا اب کیا فرماتے ہیں جناب ڈاکٹر صاحب بہادر، اپنی نظم کے اس باقی حصہ کی نسبت جو ہمارے پاس موجود ہے۔ اور اب تک شائع نہیں ہوا۔ اور ہم اسے چھاپیں یا نہ چھاپیں۔ اس کی سب سے آسان اور بہتر صورت تو یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب اپنی نظم کا باقی حصہ خود نقل کرا کر ہمارے پاس بھیج دیں ورنہ قوم کی تمام خواہش اور اقبال کی شہرت و مقبولیت کو مدنظر رکھ کر ہمیں تو وہ نظم لامحالہ چھاپنی ہی پڑے گی۔ مبادہ کوئی مصرعہ کسی قدر تغیر و تبدل سے چھپ گیا تو بعد میں ڈاکٹر صاحب "دلیش" کے ذریعہ سے اس کی اصلاح فرماتے رہیں۔

---

۱۰ مئی ۱۹۱۴ء کے شمارے میں صفحہ ۲ پر ایڈیٹر زمیندار نے "زمیندار اور اقبال میں کوئی اختلاف نہیں" کے عنوان سے ایک وضاحتی نوٹ شائع کی۔

"۲۹ اپریل کے زمیندار میں ڈاکٹر محمد اقبال صاحب بیرسٹر بار ایٹ لاء کی نظم کا جو ایک حصہ اخبار میں شائع ہوا تھا جس کے متعلق ڈاکٹر صاحب نے ۳۰ اپریل کے اخبار "دلیش" میں بعض اشعار کی تصحیح فرمائی تھی۔ اس کی بناء پر بعض حلقوں میں مختلف قسم کی چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں۔ اکثر اصحاب کا خیال ہے کہ زمیندار اور اقبال میں کچھ شکر رنجی ہو گئی ہے ورنہ ڈاکٹر صاحب اپنا مضمون "دلیش" میں ہرگز نہ چھپواتے اور زمیندار کو ان کے شکوہ شکایت کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔ لیکن یہ خیال سراسر غلط ہے۔ زمیندار کو ڈاکٹر صاحب سے کوئی شکایت نہیں۔ اخبار میں ان کی نظم کے متعلق جو کچھ لکھا گیا وہ دراصل ایک شاعرانہ گفت و شنید تھی۔ بعض بہانہ جُو طبائع اس سے جو مختلف معانی پیدا کر رہے ہیں، ان کی حقیقت میں کوئی بنیاد نہیں۔ زمیندار ڈاکٹر صاحب کا اب بھی ویسا ہی قدر شناس ہے جیسے پہلے تھا اور ڈاکٹر صاحب بھی زمیندار پر وہی نظرِ توجہ رکھتے ہیں جو پہلے دن سے چلی آتی ہے۔

---

۲۰ مئی ۱۹۱۴ء کے شمارہ میں صفحہ تین پر "لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی" کے عنوان سے زمیندار نے لکھا۔

"ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسہ میں جو طویل نظم سنائی تھی، اس میں تین اشعار کا ایک یہ قطعہ بھی شامل تھا۔

لڑکیاں پڑھ رہی ہیں انگریزی — ڈھونڈلی قوم نے فلاح کی راہ
روشِ مغرب ہے مدِنظر — وضعِ مشرق کو جانتے ہیں گناہ
یہ ڈراما دکھائے گا کیا سین — پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ

اس پر بعض حلقوں میں مختلف چہ میگوئیاں ہو رہی ہیں بلکہ دفتر زمیندار میں اس کے برخلاف ایک آدھ مضمون بھی موصول ہوا ہے۔ چونکہ زمیندار اس مسئلہ کے متعلق سال گزشتہ میں ایک مسلسل و مطول سلسلہ مضامین شائع کر چکا ہے جس میں وہی خیال ظاہر کیا گیا جو ڈاکٹر اقبال نے اب ان اشعار میں موزوں کر دیا ہے اس بناء زمیندار ڈاکٹر اقبال کی رائے سے پورا اتفاق رکھتا ہے۔ جو اصحاب لڑکیوں کی انگریزی تعلیم کے لیے حامی ہیں وہ ذرا لاہور کے اس واقعۂ دردناک کو چشم بصیرت کھول کر دیکھیں اور پھر ہمیں بتائیں کہ موجودہ صورت حال میں لڑکیوں کی انگریزی تعلیم پر زور دینا ملک و قوم کے لیے کس حد تک مفید و نافع ہو سکتا ہے۔"

یہ واقعۂ دردناک لاہور میں قائم کیتھولک پادریوں کے قائم کردہ ایک مدرسہ "سیکرڈ سکول" میں زیر تعلیم مسلمان اور ہندو طالبات کا ہے جنھوں نے بعد میں عیسائیت قبول کر لی تھی اور اس واقعے پر تشویش کی لہر دوڑی تھی۔

---

۲۰ مئی ۱۹۱۲ء کے شمارے میں مراسلات کے صفحے پر ڈاکٹر اقبال کے ایک مداح بدرالدین قیصری وکیل زیرہ ضلع فیروزپور کا خط چھپا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"جناب ایڈیٹر صاحب زمیندار! تسلیم۔ زمیندار میں ایک اخبار نویس کی رائے ڈاکٹر اقبال کی شاعری کی نسبت پڑھ کر حیرت ہوئی کہ ہندوستانی اردو اور پنجابی اردو کا نزاع جو بہت پہلے طے ہو چکا تھا، اس کے نام لیوا اور مجدد ابھی باقی ہیں۔ اس سے بھی زیادہ حیرت اس امر پر ہوئی کہ "ہندوستان ہمارا" کا شمار ڈاکٹر اقبال کی دوسب سے اعلیٰ نظموں میں کیا جائے۔ اگر اعلیٰ نظم کا معیار یہ ہے کہ وہ ہارمونیم، طبلہ اور سارنگی پر گائی جائے تو شاید یہ رائے درست ہو لیکن

اگر جذبات کے اظہار، خیالات کی گراں مائیگی، الفاظ کی موزونیت، بندش کی چستی اور تخیل کی بلند پروازی کو مد نظر رکھا جائے جو ڈاکٹر اقبال کی طبع بلند کا خاص شیوہ ہے تو شاید "ہندوستان ہمارا" آپ کی ادنیٰ نظموں میں بھی شمار نہ ہو۔ "ابر کہسار" "شمع"، "ایک آرزو"، "تصویر درد" اور "شمع اور شاعر" ڈاکٹر اقبال کی ایسی نظمیں ہیں جن پر عقد ثریا کو نثار کر دیا جائے تو بجا ہے۔ بلکہ "شمع" تو آپ نے خاص الخاص انداز میں لکھی ہے اور اس میں آپ کی شاعری کا اصلی رنگ جلوہ گر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے حضرات ابھی ڈاکٹر اقبال کی شاعری کی اصلیت سے ناواقف ہیں۔ اور اگر ڈاکٹر صاحب ناصر علی سرہندی کے ہمراہ شکوہ پیرا ہوں تو بیجا نہ ہوگا۔

علی زیں مردہ طبعاں ہیچکس شعرم نمے فہمد
بہ یونان مے فرستم ایں بہ احیائے فلاطونی

آپ نے جو نظم اب کہ انجمن میں پڑھی وہ بلاشبہ حضرت اکبر الہ آبادی کے رنگ میں ہے۔ لیکن اس سے آئندہ کے واسطے پیشین گوئی کرنا اور یہ کہنا کہ آپ حضرت اکبر کے نقش قدم پر چلنا چاہتے ہیں، ظلم ہے۔ اکبر و اقبال اپنے اپنے رنگ کے بادشاہ ہیں۔ حضرت ناسخ مرحوم نے ایک غزل کہی تھی ؎

جنوں پسند ہے چھاؤں مجھے ببولوں کی
عجب بہار ہے ان زرد زرد پھولوں کی

یہ ساری غزل خواجہ آتش کے رنگ میں ہے۔ حضرت داغ مغفور کی ایک غزل ہے ؎

دیکھو جو مسکرا کے تم آغوش نقش پا
گستاخیاں کرے لب خاموش نقش پا

یہ غزل حضرت نصیر مغفور کے عہد کی "مگس کی تیلیاں" اور "مخمل کی مکھی" کے قافیوں کی یاد دلاتی ہے۔ لیکن ان غزلوں سے یہ نتیجہ نکالنا کہ شیخ ناسخ خواجہ آتش کے پیرو ہو کر اپنا رنگ چھوڑ بیٹھے یا حضرت داغ حضرت نصیر کے پیرو ہو کر آئندہ کے لیے انہیں کے نقش قدم پر چلیں گے اور مکھی پر مکھی ماریں گے، قرین قیاس نہیں ہے بلکہ محض غلط ہے۔ بعض شعرا ایسے بھی ہیں کہ ان کا اپنا رنگ کوئی بھی نہیں

جس شاعر کے انداز میں چاہیں شعر کہیں گے اور بعض اوقات ایسا کہیں گے کہ مبصرین کو بھی دھوکا ہو جائے (مثلاً احمد حسن صاحب، شوکت میرٹھی کہ میر و دلی سے لے کر اقبال کے رنگ میں اس طرح کہیں گے کہ امتیاز مشکل ہو گا۔

اصل بات یہ ہے کہ اکثر ایک انداز سے شاعر کی طبیعت گھبرا جاتی ہے اور نئے میدان کی آرزومند ہوتی ہے۔ حضرت اقبال نے جو اکبر کے رنگ میں لکھا تو یہ آپ کے طبع رسا کی بوقلمونی پر دال ہے نہ یہ کہ آپ اپنی طرز خاص چھوڑ کر حضرت اکبر کے پیرو ہو گئے۔"

۱۱ر جون ۱۹۱۶ء صفحہ اول پر "اقبال کا کمال" کے عنوان سے ایڈیٹر رقم طراز ہیں:

"لسان العصر خان بہادر مولانا اکبر نے اپنے ایک خط میں لاہور کے مشہور شاعر جناب ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب کے کمال کا بھی اعتراف فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

بلاغت میں جناب حضرت اقبال کامل ہیں
معانی اُن کے شاہد ہیں کہ وہ اردو کے بیدل ہیں
اگر بیتابیٔ اکبر میں شرکت کی تو یہ سمجھو
نئے مصلح کی شمشیر ادا کے وہ بھی بسمل ہیں

پہلی عالمی جنگ چھڑ جانے کے باعث "زمیندار" میں جنگ سے متعلق خبروں کی بھرمار شروع ہوئی۔ چنانچہ ۱۹۱۷ء کے اختتام تک زمیندار کے صفحات میں علامہ سے متعلق مزید کوئی تحریر نظر نہیں آتی۔

329

مکاتیبِ اقبالؒ

بنام

صوفی غلام مصطفیٰ تبسّم

ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

صوفی تبسم کا علامہ اقبالؒ سے باقاعدہ تعارف ۱۹۲۳ء میں حافظ شیرانی کے ذریعے ہوا۔ اس کے بعد ملاقاتوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ اِن ملاقاتوں میں کبھی کبھی ڈاکٹر تاثیر بھی اُن کے ہمراہ ہوتے تھے۔ علامہ اقبالؒ اُن کی زبان دانی اور سخن فہمی کے معترف تھے۔ بقول ڈاکٹر تاثیر علامہ کے ہاں اُن کی آمد و رفت بکثرت تھی اور علامہ اقبالؒ اُنھیں فارسی محاورے اور زبان کا اُستاد سمجھتے تھے اور اسناد کے سلسلے میں اُن سے بارہا مشاورت کرتے تھے۔

مکتوب الیہ کا تعارف

صوفی غلام مصطفےٰ تبسم ۴۔اگست ۱۸۹۹ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے۔ والد ماجد کا نام صوفی غلام رسول تھا۔ تعلیم کی ابتدا مفتی حکیم غلام رسول کے مطب میں ہوئی۔ چرچ مشن ہائی سکول امرتسر سے میٹرک اور خالصہ کالج امرتسر سے ایف اے کر کے بی۔اے میں داخلہ لیا لیکن شعر و شاعری میں انہماک کی بنا پر تعلیم کی طرف زیادہ توجہ نہ دی جس کے نتیجے میں بی۔اے میں ناکام ہو گئے اور پھر لاہور آ کر ایف۔سی کالج میں نئے سرے سے بی۔اے میں داخل ہو گئے۔ ۱۹۲۲ء میں فارسی آنرز کے ساتھ بی۔اے کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور سے ایک سال میں ایم۔اے فارسی کی سند حاصل کی۔

ملازمت کا آغاز آرمی میڈیکل ڈائرکٹوریٹ سے کیا مگر یہ ملازمت طبیعت سے میل نہ کھاتی تھی اس لیے جلد ہی ترک کر دی اور سنٹرل ٹریننگ کالج لاہور میں بی۔ٹی کی کلاس میں داخلہ لے لیا۔ ۱۹۲۶ء میں بی۔ٹی کی سند حاصل کر کے گورنمنٹ ہائی سکول امرتسر میں سینئر ٹیچر مقرر ہو گئے۔ پھر انسپکٹر آف سکولز بنے۔ ۱۹۲۷ء میں لاہور آ گئے اور سنٹرل ٹریننگ کالج میں السنۂ شرقیہ کے لیکچرار مقرر ہوئے۔

۱۹۳۱ء میں گورنمنٹ کالج لاہور آ گئے۔ ۱۹۴۲ء میں ڈاکٹر رشید احمد ریٹائر ہو[illegible] شعبۂ فارسی کے صدر مقرر ہو گئے۔ اس دوران پنجاب یونیورسٹی میں فارسی اور اردو ایم۔اے [illegible] کو بھی پڑھاتے رہے۔ اس زمانے میں صوفی تبسم کو پطرس بخاری، ڈاکٹر تاثیر اور سید عابد علی عابد کی ادبی رفاقت میسر آئی۔

صوفی تبسم نے گورنمنٹ کالج لاہور میں علمی و ادبی سرگرمیوں کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ تقریباً ربع صدی تک اس کالج میں درس و تدریس کی خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۵۴ء میں ریٹائر ہوئے۔ فارسی زبان و ادب میں مہارت کی بنا پر خانۂ فرہنگ ایران لاہور کے ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ کچھ عرصہ بعد اسی جگہ فارسی کے معلم بنے۔ اس دوران میں سول سروس اکیڈمی اور فنانس سروس اکیڈمی میں بنگالی طالب علموں کو اردو بھی پڑھاتے رہے۔

۱۹۶۴ء میں ریڈیو پاکستان لاہور میں سٹاف آرٹسٹ بنے اور پھر سکرپٹ رائٹر کے طور پر کام کرتے رہے۔ اس زمانے میں انہیں پاکستان ٹیلی وژن پر "اردو سبق" کے نام سے ایک پروگرام پیش کرنے کا موقع ملا۔ اپریل ۱۹۷۵ء میں پاکستان آرٹس کونسل لاہور کے چیئرمین اور مارچ ۷۶ء میں اقبال اکادمی لاہور کے نائب صدر مقرر ہوئے۔

ان کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف میں حکومت پاکستان نے تمغۂ کارکردگی اور ستارۂ امتیاز اور حکومتِ ایران نے "نشانِ سپاس" سے نوازا۔

صوفی تبسم کا شمار صفِ اوّل کے شعرا میں ہوتا ہے۔ وہ اردو، فارسی اور پنجابی میں شعر کہتے تھے۔ ان کی شاعری کا آغاز امرتسر سے ہوا۔ حکیم فیروز الدین طغرائی (وفات ۱۹۲۱ء) سے اصلاح لی۔ اس بنا پر مولانا محمد حسین عرشی (وفات ۱۹۸۵ء) کے استاد بھائی ٹھہرے۔ پہلے اصغرؔ تخلص کرتے تھے۔ پھر استاد کے مشورے پر "تبسم" اختیار کیا اور اسی تخلص سے معروف ہوئے۔ شہباز کاشمیری اور عرفانی کاشمیری کے قلمی ناموں سے بھی لکھتے رہے۔ علمی و ادبی حلقوں میں صرف شاعر کی حیثیت سے نہیں، انشا پرداز، افسانہ نگار، مترجم، شارح اور نقاد کے طور پر بھی جانے جاتے ہیں۔ وہ مختلف اداروں میں متعدد رسالوں کے مدیر، نگران اور ان کی مجلسِ مشاورت کے رکن رہے۔ ۷ فروری ۱۹۷۸ء کو حرکتِ قلب بند ہو جانے سے فوت ہوئے اور لاہور میں دفن ہوئے۔

صوفی تبسم کی تصانیف کی تعداد ۲۵ کے لگ بھگ ہے۔ ان تصانیف کی فہرست ڈاکٹر نثار احمد قریشی نے ترتیب دی ہے۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

۱۔ انتخاب کلامِ امیر خسرو۔ طوطیٔ شکر مقال
۲۔ انجمن (مجموعہ کلام) فارسی، اردو، پنجابی
۳۔ پنجاب کی شاعری پر فارسی روایات کا اثر
۴۔ ٹوٹ بٹوٹ

۵۔ جو لنے ۶۔ حکمتِ قرآن

۷۔ دو ناٹک ۸۔ روحِ غالب

۹۔ کلیاتِ طغرائی (مرتبہ: صوفی تبسم)

اقبال اور تبسم

صوفی تبسم کا علامہ اقبال سے باقاعدہ تعارف ۱۹۲۲ء میں حافظ محمود شیرانی (وفات ۱۹۴۵ء) کے ذریعے ہوا۔ اس کے بعد ملاقاتوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان ملاقاتوں میں کبھی کبھی ڈاکٹر تاثیر بھی ان کے ہمراہ ہوتے تھے[۵]۔ علامہ اقبال ان کی زبان دانی اور سخن فہمی کے معترف تھے، بقول ڈاکٹر تاثیر:

> "ان کی آمد و رفت بکثرت تھی اور علامہ اقبال انہیں فارسی محاورے اور زبان کا استاد بھی سمجھتے تھے اور سندات کے سلسلے میں انہیں کئی ارشادات کیا کرتے تھے۔ نیز یہ کہ صوفی تبسم ان چند دست دراز لوگوں میں سے تھے جو ڈاکٹر صاحب کے حقے پر ہاتھ ڈال دیا کرتے تھے"[۶]

صوفی تبسم جب تک زندہ رہے علامہ اقبال سے اپنی عقیدت اور نیاز مندی کا تعلق نبھاتے رہے[۷]

صوفی تبسم کی اقبال شناسی

وہ اقبال کے شارح، مترجم اور ان کے کلام کے انتخاب کنندہ کے طور پر خاص شہرت رکھتے ہیں۔ علامہ اقبال کے حوالے سے ان کی تصانیف حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ انتخابِ کلامِ اقبال: مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، طبع اوّل ۱۹۷۷ء

۲۔ اقبال اور بچے: مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ، لاہور۔ طبع اوّل ۱۹۸۰ء

۳۔ تیرونشتر: (اقبال کے اردو اشعار کا انتخاب): مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ لاہور۔ طبع اوّل (س۔ن)

۴۔ تیرونشتر: (اقبال کے فارسی اشعار کا انتخاب): مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ لاہور۔ طبع اوّل (س۔ن)

۵۔ حرف و صوت (انتخاب کلامِ اقبال) حصہ فارسی: صوفی تبسم؛
حصہ اردو: احمد ندیم قاسمی: شائع کردہ: نیشنل کمیٹی برائے
تقریبات صد سالہ جشنِ ولادتِ اقبال۔ لاہور، طبع اول ۱۹۷۷ء
۶۔ سراپردۂ افلاک (جاوید نامہ کا منظوم ترجمہ): مطبوعہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ
لاہور۔ طبع اوّل ۱۹۷۷ء
۷۔ شرح صد شعر اقبال (جلد اوّل) اردو: مطبوعہ مرکزی اردو بورڈ
لاہور۔ طبع اول نومبر ۱۹۷۷ء
۸۔ علامہ اقبال از آقای مجتبیٰ مینوی: مترجم صوفی تبسم:
مطبوعہ بزمِ اقبال لاہور۔ طبع اوّل (س۔ن)
۹۔ نقشِ اقبال (فارسی کلام کا پنجابی ترجمہ): مطبوعہ اقبال اکادمی
پاکستان، لاہور۔ طبع اول ۱۹۷۷ء

علاوہ ازیں انہوں نے علامہ اقبال کے فکر و فن کے مختلف پہلوؤں پر جو لکھا یہ کیں یا مضامین و مقالات تحریر کیے وہ بھی "علامہ اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں)" کی صورت میں ڈاکٹر نثار احمد قریشی نے مرتب کر دیے ہیں۔

خط و کتابت

صوفی تبسم کی زندگی کا بڑا حصہ لاہور میں گزرا۔ اور وہ اکثر اقبال کی صحبت سے فیض یاب ہوتے رہتے تھے اس لیے ان کے ساتھ اقبال کی خط و کتابت زیادہ نہیں رہی۔ ان کے نام اقبال کے دو خط ملتے ہیں جو اس زمانے میں لکھے گئے تھے جب صوفی تبسم تکمیلِ تعلیم کے بعد لاہور سے امرتسر چلے گئے تھے۔ اس زمانے میں وہ امرتسر کے عالمِ دین اور مفسرِ قرآن خواجہ احمد الدین کے بہت قریب تھے۔ علامہ اقبال خواجہ احمد الدین سے علمی امور میں تبادلۂ خیال کے خواہشمند تھے اور چاہتے تھے کہ صوفی تبسم کسی دن انہیں اپنے ہمراہ لے کر آئیں۔ علامہ کے یہ دونوں خط اسی پس منظر میں لکھے گئے ہیں۔

ماخذ

مکتوب (۱) پہلی مرتبہ گورنمنٹ کالج لاہور کے مجلہ "راوی" اقبال نمبر مئی و جون ۱۹۳۸ء

جلد ۲۲ ۔شمارہ ۷۔ ۸ میں شائع ہوا جس کے شروع میں پروفیسر تبسم نے ایک صفحے پر مشتمل تعارفی نوٹ بھی لکھا جس میں خواجہ احمدالدین کے تعارف کے ساتھ ان کی اقبال کے ساتھ ملاقات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد یہ مکتوب مضامین اول ص ۴۶۔۵۱ میں شامل کیا گیا۔

مکتوب (۲) پہلی مرتبہ انوار (ص ۱۹۹۔ ۲۰۰) میں چھپا۔ پھر اقبال ریویو جولائی ۱۹۷۴ء میں شائع شدہ مولانا محمد حسین عرشی کے مضمون "حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں" میں شامل ہوا۔ اس کے بعد یہ خطوط (ص ۱۷۴۔ ۱۷۵) میں درج کیا گیا۔ "حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں" کو بعد میں "منتخب مقالات" میں شامل کیا گیا تو یہ خط بھی اس کے ساتھ شائع ہوا۔ (ص ۲۹۸)

مکتوب (۱) کا نامکمل اور مکتوب (۲) کا مکمل عکس "اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں)" میں دیا گیا ہے لیکن کسی مقام پر بھی ان خطوں کا متن عکس کے مطابق نہیں ہے۔ اس مضمون میں آپ پہلی مرتبہ دونوں خطوں کے مکمل عکس اور ان کا صحیح متن ضروری حواشی و تعلیقات کے ساتھ ملاحظہ کریں گے:

امرتسر

جناب مشفق غلام مصطفےٰ صاحب تبسم ایم اے ملاحظہ فرمائیں

Amritsar

پرائیویٹ

لاہور - ۲ ستمبر ۲۵ء

جنابِ من، السلام علیکم!

آپ کا نوازش نامہ آج صبح مجھے ملا جس کے لیے سراپا سپاس ہوں۔

میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے البتہ فرصت کے اوقات میں میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ اس معلومات میں اضافہ ہو، یہ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لیے ہے نہ تعلیم و تعلّم کی غرض سے، کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا مگر ——— دورانِ تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسا میں نے اسے ابتدا میں تصور کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں اسے ان شاء اللہ ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان یہ ہو گا:

Islam as I Understand It

اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے جو ممکن ہے غلط ہو۔

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطۂ نگاہ ایک حد تک طبیعتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بارہا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں اپنے مافی الضمیر کو اس زبان میں اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا۔

مذکورہ بالا حالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے مجھے یقین ہے کہ مولوی صاحب

موصوف[11] کو میرے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ ہاں مجھ کو ان سے فائدہ پہنچنا غالباً یقینی[12] ہے۔ اس واسطے وہ اگر مجھ کو مستفیض کرنے کے ارادے سے امرتسر سے لاہور آنے کی زحمت گوارا فرمائیں تو ان کی بہت مہربانی ہے جس کے لیے میں ان کا بہت شکر گزار ہوں۔

مجھ کو ان کے خیالات سے کسی حد تک پہلے بھی آگاہی[13] ہے۔ کیا اچھا ہو کہ وہ بضرورت موجودہ ایک مبسوط کتاب مرتب فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو[14]۔ معاملات کے متعلق خاص طور پر اس قسم کی کتاب کی آجکل شدید ضرورت ہے۔ ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لیے ایک مدت درکار ہے۔ ہاں دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے۔ شیخ علی رزاق[15] اور دیگر علمائے مصر کے مباحث سے مولوی صاحب آگاہ ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس[16] ترکی میں بھی یہی مسائل زیر غور ہیں۔ اس پر ایک آدھ کتاب بھی تصنیف ہو چکی ہے جس میں زیادہ تر زمانہ حال کے مغربی اصولِ فقہ کو ملحوظ رکھ کر فقہ اسلامی پر بحث کی گئی ہے۔ ترکوں نے جو "چرچ" اور "سٹیٹ" میں امتیاز کر کے ان کو الگ الگ کر دیا ہے[17] اس کے نتائج نہایت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوامِ اسلامیہ کے لیے برکت ہوگا یا شقاوت[18]۔ غرضیکہ مولوی صاحب موصوف یا ان کے رفقا کو بھی جو کلامِ الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں، اس طرف توجہ کرنی چاہیے۔ میں اور مجھ ایسے اور لوگ صرف ایک آنکھ رکھتے ہیں[19]۔ بہت مدت سے ہم یہ سن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ رسالہ البلاغ امرتسر[20] کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی صاحب[21] کے رسالہ اشاعتِ قرآن[22] کے ہر نمبر میں اس پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سعادتِ انسانی[23] کے لیے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں اور فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے۔ نیز جو جو قواعد عبادات یا معاملات کے متعلق (بالخصوص موخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں، ان پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں اور ان پر عمل کرنے سے نوعِ انسان کبھی سعادت[24] سے بہرہ اندوز نہیں ہو سکتی۔

میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانۂ حال کے جورس پروڈنس پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کر سکے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام اسلامی ممالک اس وقت یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانینِ اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں (سوائے ایران و افغانستان کے) مگر ان ممالک میں بھی امروز و فردا یہ سوال پیدا ہونے والا ہے مگر افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدینِ شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکامِ قرآنی کا ہی منکر ہے۔ ہندوستان میں علمائے حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر ناممکن ہے۔ غرضیکہ یہ وقت عمل کا کام (کا) ہے کیونکہ میری ناقص رائے میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔

مخلص:

محمد اقبال

لفافے پر پتہ:

امرتسر چوک دروازہ لاہوری

جناب صوفی غلام مصطفےٰ تبسم ایم۔ اے ملاحظہ کریں

Amritsar city

مکتوب (۱)

حواشی و تعلیقات:

۱۔ Private عطاء اوّل: یہ لفظ حذف کر دیا گیا۔

۲۔ عطاء اوّل: محذوف

۳۔ عطاء اوّل: ان، "اس" سہوِ قلم ہے

۴۔ علامہ اقبال کو اسلام کے تصورِ اجتہاد سے گہری دلچسپی تھی۔ انہوں نے ۱۹۲۴ء میں اس موضوع پر ایک مضمون لکھ کر مولانا عبدالماجد دریابادی (وفات ۱۹۷۷ء) کو اس غرض سے ارسال کیا تھا کہ وہ اس پر اپنی رائے دیں۔ ان کی رائے مخالفانہ تھی اس لیے اقبال نے وہ مضمون شائع نہیں کرایا (عطاء اوّل، ص ۲۳۷، ۲۳۸)۔ علاوہ ازیں انہیں موضوع کی وسعت اور نزاکت کا احساس بھی تھا اور اس بات کا بھی کہ ان کے پاس کافی معلومات نہیں ہیں۔ اب انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ اس موضوع پر Islam as I Understand it کے زیرِ عنوان ایک کتاب لکھیں لیکن وہ ایسا نہ کر سکے۔ البتہ اجتہاد پر ان کے خیالات ان کے خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ (تشکیلِ جدید: ۲۲۳-۲۷۷)۔ علاوہ ازیں یہ واضح نہیں ہو سکا کہ وہ اسلام کے تعارف پر کتاب لکھنا چاہتے تھے یا قرآن کا مقدمہ یا فقہ اسلامی کی تشکیلِ جدید پر کام کرنا چاہتے تھے (رفیع الدین ہاشمی "اقبال کی موعودہ تصانیف" (مقالہ) اقبال نمبر ۲: شمارہ ۱۲۳۔ ص ۱۵۲-۱۵۶)۔ ان کی ایک انگریزی تحریر اشارات کی صورت میں کئی سال پیشتر منظرِ عام پر آئی تھی جو پہلے بی اے ڈار نے ترتیب دی تھی اور پھر میں نے حواشی کے ساتھ مرتب کر کے شائع کرائی تھی (اسلامی تعلیم، اقبال نمبر ۴، ۱۹۷۷ء۔ نیز علم کی

وستک: جنوری - مارچ ۱۹۸۴ء - اپریل - جون ۱۹۸۴ء

۵۔ عطا، اول: جیسے

۶۔ عطا، اول: انشاء اللہ کے بعد درج کیا گیا ہے جو درست نہیں ہے۔

۷۔ یعنی "اسلام میرے نقطۂ نظر سے"

۸۔ عطا، اول: .... ایک اور بات (یہ) بھی ہے۔

۹۔ عطا، اول: نقطۂ خیال

۱۰۔ غالباً بڑا سبب یہ ہے کہ انھوں نے فلسفہ کا مطالعہ انگریزی کتابوں سے اور انگریزی اصطلاحات کے ذریعے کیا تھا اس لیے قدرتی طور پر وہ فلسفیانہ مباحث میں انگریزی زبان استعمال کرتے تھے۔

۱۱ مولوی خواجہ احمد الدین ۱۸۶۱ء میں امرتسر میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام میاں محمد تھا جو خوجہ برادری میں ایک ممتاز مقام رکھتے تھے۔ مشن ہائی سکول سے میٹرک کیا۔ اور معلمی کا پیشہ اختیار کیا۔ ڈسٹرکٹ بورڈ سکول نارووال میں مدرس مقرر ہوئے پھر ڈسٹرکٹ بورڈ سکول ڈیرہ بابا نانک صاحب میں چلے گئے۔ اس کے بعد اسلامیہ ہائی سکول امرتسر میں آ گئے اور چند سال بعد ڈسٹرکٹ بورڈ سکول ترقاران میں مدرس مقرر ہو گئے۔ کچھ عرصہ میونسپل گرلز ہائی سکول میں ادیب اور ادیب عالم کی جماعتوں کو پڑھاتے رہے۔ آخری عمر میں اسلامیہ ہائی سکول امرتسر میں واپس آ گئے اور وہاں کئی سال کی تدریس کے بعد مدتِ ملازمت کی تکمیل پر سبکدوش ہو گئے۔ مطالعہ کا بے حد شوق تھا۔ عیسائیوں اور سکھوں کی مذہبی کتابوں سے گہری واقفیت تھی۔ پہلے اہلِ حدیث مکتبِ فکر سے تعلق رکھتے تھے پھر کفایتِ قرآن مجید کے قائل ہو گئے۔ ان کا نظریہ تھا کہ قرآن کامل کتاب ہے۔ حدیث حجتِ شرعی نہیں ہو سکتی البتہ اس میں جو باتیں اچھی دی ہوئی ہیں ان سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیے۔ انھوں نے اپنی جماعت کا نام امتِ مسلمہ رکھا اور "بلاغ" امرتسر اور "البیان" امرتسر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتے تھے۔ مولوی صاحب ۲۔ جون ۱۹۲۶ء کو فوت ہوئے۔

ان کی تصانیف میں تفسیر بیان للناس سرِفہرست ہے جو ۶ چھ جلدوں میں ہے

علاوہ ازیں رسالہ خیر کثیر در اثبات وجود رب قدیر، برہان القرآن، قرآن مجید اور رسولِ حمید، مباحثہ گوشت خوری، معجزۂ قرآن، ریحان القرآن بھی ان کی مطبوعہ کتابیں ہیں۔ مولانا محمد حسین عرشی مرحوم نے ان کے دلائل اور نظریات کو "تسہیل برہان القرآن" کی صورت میں مرتب کر دیا ہے جو جنوری ۱۹۸۲ء میں کراچی سے شائع ہو چکی ہے۔ انہوں نے علامہ اقبال اور مولوی احمد دین کے باہمی روابط کی تفصیل بھی اپنے مضمون "حیاتِ اقبال کا ایک گوشۂ پنہاں" میں درج کی ہے (منتخب مقالات: ص ۳۹۵ تا ۴۰۹): خواجہ احمد الدین کی وفات پر علامہ اقبال نے مولانا عرشی کے نام خط میں لکھا:

"اس زمانے میں ان کا دم غنیمت تھا۔ ایسے عالم باعمل روز روز پیدا نہیں ہوتے"۔ (عطاء اوّل: ص ۳۰)

۱۲۔ ..... غالباً یقینی ہے "میں یا تو لفظ "غالباً" زائد ہے یا "یقینی" کیونکہ دونوں متضاد ہیں۔

۱۳۔ خواجہ احمد الدین کے خیالات سے علامہ اقبال کی آگاہی کا سبب رسالہ "بلاغ" امرتسر تھا جو ان کے زیر مطالعہ رہتا تھا اور جس میں خواجہ احمد الدین کے خیالات تفسیر اور مضامین کی صورت میں شائع ہوتے رہتے تھے۔ (مزید تفصیل حاشیہ ۲ میں ملاحظہ کریں)

۱۴۔ علامہ اقبال کے اس مکتوب سے اور اس زمانے کے دیگر متعدد خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال زندگی کے ان معاملات کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنا چاہتے تھے جو زمان و مکان کی تبدیلیوں سے تغیر و تبدل سے دوچار ہوتے ہیں۔ گویا وہ اصولِ تمدن کے اطلاق کے متعلق رہنمائی چاہتے تھے تاکہ خود اس موضوع پر قلم اٹھا سکیں۔

۱۵۔ پروفیسر شیخ علی عبد الرزاق مراد ہیں۔ ان سے علامہ اقبال نے ۲۰ دسمبر ۱۹۳۱ء کو قاہرہ میں ملاقات کی تھی۔ (دیکھیے سفرنامہ اقبال۔ ص: ۱۴۲)

شیخ علی عبد الرزاق ۱۸۸۸ء میں مصر میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حسن عبد الرزاق امہ پارٹی سے تعلق رکھتے تھے اور مجلس قانون ساز کے رکن تھے۔ شیخ علی نے جامعہ ازہر میں مفتی محمد عبدہٗ (وفات ۱۹۰۵ء) سے کسبِ فیض کیا اور ۱۹۱۱ء میں ۲۳ سال کی عمر میں سندِ فراغت حاصل کر کے وہیں علم بیان پر لیکچر دینے لگے۔ اسی دوران میں انہوں نے

"امالی عبدالرزاق فی علم البیان وتاریخہ" تصنیف کی۔ کچھ عرصہ بعد اعلیٰ تعلیم کی غرض سے آکسفورڈ چلے گئے لیکن پہلی جنگ عظیم چھڑ جانے کی وجہ سے واپس آ گئے۔ ۱۹۱۵ء میں محاکم شرعیہ (شرعی عدالتوں) کے قاضی مقرر ہوئے۔ اس زمانہ میں اسکندریہ میں عربی ادب پر لیکچر بھی دیتے رہے۔ فلسفہ و تاریخ قانون سے بھی انہیں گہری دلچسپی تھی جس کا ثبوت انہوں نے اپنی کتاب "الاسلام و اصول الحکم" میں دیا جو ۱۹۲۵ء میں شائع ہوئی۔

"الاسلام و اصول الحکم" کا موضوع ایک انتہائی نازک اور اہم مسئلہ یعنی "خلافت" ہے۔ ۲۵ مارچ ۱۹۲۴ء کو مصطفیٰ کمال نے ترکی میں خلافتِ عثمانی ختم کر کے جمہوری حکومت کی بنیاد رکھی۔ ان کے اس اقدام کا عالم اسلام میں شدید ردِعمل ہوا اور خلافت کے احیاء کا مطالبہ ہونے لگا لیکن کوئی اہل حکمران موجود نہ ہونے کی بنا پر یہ خلا پُر نہ ہو سکا اس کے باوجود بعض حکمران اس منصب پر فائز ہونے کے خواہاں تھے جن میں مصر کا حکمران فواد اوّل بھی شامل تھا۔ اس نے اس مقصد کے تحت علما کی ایک کانفرنس بھی منعقد کی تھی۔ شیخ علی نے فواد کی یہ خواہش بھانپ لی۔ انہوں نے اپنی کتاب کے ذریعے درپردہ اس کے دعویٰ خلافت کی تردید کی کوشش کی۔ یہ الگ بات ہے کہ شیخ کے نظریات شدید تنقید کا ہدف بنے۔

ان کی یہ حرکت حکومتِ مصر کو بھی سخت ناگوار گزری۔ اس نے علما کو مقرر کیا کہ وہ شیخ علی کے خیالات کا جائزہ لیں اور ان کے دینی مضمرات کی نشاندہی کریں۔ انہوں نے فیصلہ دیا کہ احیائے خلافت کی مخالفت کر کے شیخ علی نے شعائرِ اسلام کی توہین کا ارتکاب کیا ہے۔ چنانچہ ۱۹۲۵ء میں انہیں ازہر کے اساتذہ کی فہرست سے خارج کر کے عہدۂ قضا سے معزول کر دیا گیا۔

شیخ علی عبدالرزاق کی کتاب کے جواب میں مصر کے مفتی اعظم شیخ محمد بخیت نے ۱۹۲۶ء میں ایک کتاب "حقیقۃ الاسلام و اصول الحکم" لکھی جس میں خلافت کی دینی اہمیت کا اثبات کیا گیا اور اس کی مخالفت کو اسلام کی مخالفت کہا گیا۔ علاوہ ازیں شیخ رشید رضا مصری (وفات ۱۳۵۴ھ) نے بھی شیخ علی کے تصورات پر تنقید کی۔

مصنف کا استدلال یہ ہے کہ خلافت کی کوئی دینی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے اسلامی ادارہ ہونے کا نظریہ حضرت رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے منصبِ رسالت کی

کی غلط تاویل پر مبنی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی حاکمیت دینی تھی نہ کہ دنیاوی اور سیاسی۔

حقیقت یہ ہے کہ مصنف کا استدلال قرآن و سنت کے بجائے اپنے نقطۂ نظر کو بہر حال ثابت کرنے کی خواہش پر مبنی ہے اور وہ بڑی حد تک مغربی تصورِ قومیت و وطنیت سے مرعوبیت کا نتیجہ دکھائی دیتا ہے۔

کتاب کا انگریزی ترجمہ مشہور مستشرق چارلس ایڈمز C. Adams نے کیا اور اردو ترجمہ راجہ ف۔ م ماجد نے ۱۹۵۲ء میں 'اسلام اور اصولِ حکومت' کے نام سے کیا جو "المجدید" لاہور سے شائع ہوا۔

۱۶۔ عطار اول: علیٰ ہذا القیاس؛ علامہ اقبال "علیٰ ہذالقیاس" لکھتے ہیں جبکہ ع۔ ف۔ لی املا کی رُو سے 'ھذا' اور 'القیاس' کا مجموعہ ھذالقیاس ہونا چاہیے۔

۱۷۔ علامہ اقبال کی نظر میں چرچ اور سٹیٹ کی علیحدگی یا دین و سیاست کی جدائی کے تصور کی بنیاد مادہ اور روح کو متبائن سمجھنا ہے۔ مسیحی دنیا میں ایک مدت تک کلیسا اور ریاست میں حصولِ اقتدار کی کش مکش جاری ہوئی۔ آخر کار مذہب و ریاست الگ الگ ہو گئے۔ سیکولرازم بھی اسی کا شاخسانہ ہے۔ بالشوزم بھی اسی نظریہ کی پیداوار ہے۔ اسلام میں روح اور مادہ یا دین و دنیا اور بنتیجۃً دین و سیاست کی جدائی کے تصور کی کوئی گنجائش نہیں۔ اقبال نے خطبات (تشکیلِ جدید: ص ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۶۴، ۲۴۱) ، خطبہ الٰہ آباد (حرفِ اقبال: ص ۲۱-۲۲) اور اپنی منظومات خصوصاً دین و سیاست، لادین سیاست (کلیاتِ اقبال اردو۔ ص: ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۱۵) اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت کی ہے۔ (مزید دیکھیے راقم کا مقالہ اقبال اور لادینی تصورِ ریاست، مشمولہ تصورِ ریاست اسلامی، ص: ۳۷۸-۳۹۷)

۱۸۔ "برکت" اور "شقاوت" سے پہلے لفظ "باعث" ہونا چاہیے تھا تاہم اس کے بغیر بھی مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔

۱۹۔ یعنی علامہ اقبال صرف علومِ مغربی سے بہرہ ور ہیں، علومِ دین میں مہارت نہیں رکھتے۔

۲۰۔ ماہنامہ "بلاغ" امرتسر، امتِ مسلمہ کا ترجمان ۱۹۲۴ء میں جاری ہوا۔ بمقاصد

یہ تھے:

۱۔ صرف قرآن مہیمن کو جمیع ضروریاتِ وحی کے لیے مکتفی ثابت کرنا

۲۔ قرآنی تعلیمات کی نشر و اشاعت

۳۔ حکمت اور موعظہ حسنہ کے ذریعے سے صراطِ مستقیم کی دعوت

۴۔ اصل اسلام پر اعتراضات کے جوابات اور غلط فہمیوں کا ازالہ

علامہ اقبال اس رسالہ کے باقاعدہ خریدار تھے اور باقاعدگی سے اس کا مطالعہ کرتے تھے۔

۲۱۔ مولوی حشمت علی ماہنامہ "اشاعت القرآن" کے مدیر اور مولوی عبداللہ چکڑالوی کے پیروکار تھے۔ مولوی عبداللہ چکڑالوی حدیثِ رسولؐ کے منکر اور صرف قرآن کو حجت مانتے تھے۔ وہ اپنی جماعت کو "اہلِ قرآن" کہتے تھے۔ رسالہ "اشاعت القرآن" ان کے نظریات کا ترجمان تھا۔ اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال یہ رسالہ بھی باقاعدگی سے پڑھتے تھے۔

۲۲۔ عطاء اوّل: اشاعت القرآن

۲۳۔ عطاء اوّل: سیادت

۲۴۔ ایضاً

۲۵۔ Jurisprudence یعنی اصولِ قانون

۲۶۔ عطاء اوّل: کرے

۲۷۔ عطاء اوّل: نقل نہیں کیا گیا

۲۸۔ "ایران و افغانستان کے سوا" ہونا چاہیے تھا

۲۹۔ سید علی محمد باب (وفات ۹ جولائی ۱۸۵۰ء) کی برپا کردہ تحریک جو پہلے "بابی مذہب" اور پھر بہاء اللہ مرزا حسین علی (وفات ۲۸ مئی ۱۸۹۲ء) کی بدولت "بہائی مذہب" کہلائی۔ بہائیت اسلام کا فرقہ نہیں بلکہ ایک نیا مذہب ہے جس کا دعویٰ یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات منسوخ ہو چکی ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے "بہاء اللہ و عصر جدید" اردو دائرہ: ج ۲ ص: ۸۴-۹۰، ۷۹، اسلامی مذاہب: ص ۳۶۲-۳۰۵)

۳۰۔ حالتویں صدی ہجری میں سلطنتِ بغداد کے زوال کے زیرِ اثر سنی علما نے متفقہ

اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا فیصلہ کر دیا اور مذاہب اربعہ کی تقلید کو کافی سمجھ لیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی قانون کا فطری ارتقاء رک گیا۔ تاہم بعض ممتاز علماء اس روش عام پر کاربند نہ رہے۔ مثلاً امام تقی الدین ابن تیمیہ (وفات ۷۲۸ھ) اور امام ابن قیم جوزی (وفات ۷۵۱ھ) اور دیگر ماہرین فقہ اجتہاد کو علماء امت کا بنیادی فریضہ تصور کرتے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (وفات ۱۷۶۲ء) کی رائے تو یہ ہے کہ یہ خیال کرنا کہ ان ادوار میں مجتہد کا وجود عنقا ہے، بنائے فاسد علی الفاسد ہے کیونکہ یہ اسلامی معاشرے کی ایک بنیادی ضرورت ہے اور علم فقہ کے ماہر کا بنیادی فرض ہے (چراغ راہ۔ اسلامی قانون نمبر۲: ص ۳۸-۳۹-۱۲۲) خود اقبال بھی عہد زوال میں "تقلید" کو اولیٰ قرار دیتے ہیں (کلیات اقبال فارسی ص ۱۲۴-۱۲۶)۔ اسی طرح وہ "تہذیب مغرب" سے مرعوب فضلاء کی صلاحیت اجتہاد کو مشتبہ قرار دیتے ہیں۔ (کلیات اقبال اردو، ص ۴۸۲-۵۲۳-۵۱۴)۔ تاہم اسلامی اصولوں اور ملی روایات سے ہم آہنگ رہتے ہوئے اجتہاد کو ملت کی حیات کے تسلسل کا ذریعہ خیال کرتے ہیں (تشکیل جدید۔ ص ۲۲۸)۔

۳۱۔ امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ کوفی (وفات ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) عظیم فقیہ، فقہ حنفی کے بانی۔ انہوں نے اپنے چالیس ممتاز شاگردوں پر مشتمل ایک مجلس قائم کی جس نے تیس برس کام کر کے تدوین فقہ کا کام انجام دیا۔ ان کی فقہ عالم اسلام کے بہت بڑے حصے کا دستور عمل رہی۔ علامہ اقبال انہیں اسلامی قانون کا بے مثال ماہر قرار دیتے ہیں۔ (مقالات۔ ص ۹۱) اور کہتے ہیں کہ وہ اسلام کی عالمگیر نوعیت کو بخوبی سمجھتے ہیں اس لیے انہوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا اور اصول استحسان یعنی "فقہی ترجیح" کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی محتاط طریقے سے مطالعہ کریں جو واقعتاً موجود ہیں۔ (تشکیل جدید۔ ص ۲۶۶) علامہ اقبال کا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، درست نہیں ہے۔ یہ غلط فہمی امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں بھی رہی ہے۔ معترضین کہتے ہیں کہ ان سے صرف ۱۷ حدیثیں مروی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وہ روایت حدیث میں بہت محتاط تھے حالانکہ امام صاحبؒ کی مرویات "کتاب الآثار" کی صورت میں دیکھی جا سکتی

ہیں جو امام محمد بن حسن شیبانی (وفات ۱۸۹ھ) سے منسوب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ "کتاب الآثار" ان کی تالیف نہیں بلکہ یہ ان احادیث کا مجموعہ ہے جو امام محمد نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہیں۔ (امام ابن ماجہ اور علم حدیث: ص ۱۷۲)

تدوینِ فقہ میں ان کا یہ قاعدہ تھا کہ پہلے کتاب اللہ سے رہنمائی لیتے۔ اس کے بعد سنتِ رسولؐ سے، پھر خلفائے اربعہؓ کے فیصلوں پر نظر ڈالتے۔ پھر باقی صحابہؓ کے فیصلوں کو دیکھتے اور اگر صحابہؓ کے فیصلوں میں کوئی اختلاف دیکھتے تو اجتہاد کرتے تھے۔ (چراغِ راہ۔ اسلامی قانون نمبر ۲۔ ص ۹۱-۹۲)

۳۲۔ اصل خط میں ندارد۔ عطار اوّل میں درج ہے لیکن اضافہ ظاہر نہیں کیا گیا۔

۳۳۔ عطار اوّل: محمد (ص کی علامت کے بغیر)

امرتسر چوک دروازہ لاہوری

جناب مولوی غلام مصطفیٰ صاحب تبسم ایم اے ملاحظہ فرمائیے

لاہور ۶ ستمبر ۲۵ء

جناب من ، السلام علیکم !

میں کل شام مولوی صاحبؒ کا منتظر رہا لیکن چونکہ وہ تشریف نہ لائے ، اس واسطے مجھے اندیشہ ہے کہ میرے خط سے کوئی غلط فہمی نہ ہوئی ہو۔ میں نے آپ کے ارشاد کی تعمیل میں وقت کی تعیینؔ اس واسطے نہ کی تھی کہ اس بارے میں مولوی صاحب موصوف کی آسائش کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔ ان کی یہ عنایت کم نہیں کہ وہ محض میرے فائدے کے لیے لاہور تشریف لانے کی زحمت گوارا فرماتے ہیں ، یہ بات قرین انصاف نہیں کہ ان حالات میں اپنی سہولت اور اوقاتؔ کو ملحوظ رکھوں ۔ مجھ کو یہ بات اس خط میں واضح کر دینی چاہیے تھی کہ وہ جب چاہیں تشریف لائیں ، مجھ کو صرف ایک روز پہلے مطلع کر دیں تاکہ میں ان کی تشریف آوری کے وقت مکان پر ہی ہوں ؔ کہیں ادھر اُدھر نہ چلا جاؤں ۔ باقی موضوعِ گفتگو کے متعلق اگر مشروعیت کی اجتہاد نہیں تو اور بہت سے امور ہیں جن کے متعلق میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہوں ۔ آپ مہربانی کر کے میری تحریر سے یہ نتیجہ نہ نکالیں کہ مجھے ان سے فائدہ اٹھانے میں تامل ہے ۔

آپ کو گذشتہ خط لکھنے کے بعد میں نے چند باتیں نوٹ بھی کر رکھی تھیں جن پر میں مولوی صاحب کے خیالات سننے اور ان سے فائدہ اٹھانے کا آرزومند ہوں ۔

والسلام

مخلص محمد اقبال

مولوی صاحب کی خدمت میں میری طرف سے سلام عرض کر دیجیے گا ۔

لفافے پر پتہ :

امرتسر شہر ، چوک دروازہ لاہوری

جناب صوفی غلام مصطفٰے صاحب تبسم ایم ۔ اے ملاحظہ فرمائیں ۔

Amritsar city

مکتوب (۲)
حواشی و تعلیقات!

۱۔ مولوی خواجہ احمد الدین مراد ہیں۔
علامہ اقبال بعض علمی مسائل پر تبادلہ خیال کرنے کے لیے مولوی احمد الدین سے ملاقات کرنا چاہتے تھے۔ ان کے اصرار پر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم موصوف کو لاہور لے آئے اور ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ امرتسری کی قیام گاہ واقع گڑھی شاہو میں ٹھہرایا۔ علامہ اقبال کو معلوم ہوا تو انہوں نے اس بات پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا کہ ان کے مہمان کو کسی دوسری جگہ ٹھہرایا گیا ہے۔ بہرحال یہ ملاقات چار گھنٹے جاری رہی اور رات ایک بجے ختم ہوئی۔ اس میں قرآن حکیم کے مختلف مقامات پر گفتگو ہوتی رہی۔ مابعد الطبیعیات اور الٰہیات کے مسائل بھی زیر بحث آئے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے مجلہ راوی۔ اقبال نمبر۔ مئی جون ۱۹۳۸ء۔ بلاغ امرتسر۔ اگست ۱۹۳۸ء)

۲۔ انوار: وقت کا تعین

۳۔ انوار: کیا (؟)

۴۔ انوار: سہواً نقل نہیں ہوا لہٰذا "سہولت اور اوقات" کی بجائے "سہولتِ اوقات" درج کیا گیا ہے۔

۵۔ انوار: رہوں۔ عکس کی رو سے یہ "رہوں" ہی ہونا چاہیے

۶۔ انوار: سرِ دست

حواشی

۱۔ نثار احمد قریشی، ڈاکٹر، اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں) لاہور، اقبال اکادمی پاکستان ۱۹۸۲ء۔ ص ۱-۳۔ سبط حسن رضوی، السید۔ فارسی گویان پاکستان، راولپنڈی۔ مرکز تحقیقات فارسی ۱۹۷۶ء۔ ج ۱۔ ص ۴۶۸-۴۷۰

۲۔ علامہ اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں)، ص ۹

۳۔ ڈاکٹر محمد دین تاثیر : اسماء الرجال اقبال (مضمون)۔ نیرنگ خیال اقبال نمبر۔ ادارہ نقوش نومبر ۱۹۷۷ء۔ ص ۳۶۸

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔ علامہ اقبال (صوفی تبسم کی نظر میں) ص: ۱۸-۱۹

اقبال پر تحقیقی مقالے

ڈاکٹر صدیق جاوید

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

مولانا آزاد سبحانی

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ

ڈاکٹر حمید یزدانی

تمام عارف و عامی خودی سے بیگانہ

کوئی بتائے یہ مسجد ہے یا کہ میخانہ

طلسمِ بے خبری کافری و دیں داری

حدیثِ شیخ و برہمن فسون و افسانہ!

نام کتاب: اقبال پر تحقیقی مقالے
از: ڈاکٹر صدیق جاوید
ناشر: بزم اقبال، کلب روڈ، لاہور
ضخامت: ۲۴۴ صفحات

"سیرتِ اقبال" (محمد طاہر فاروقی۔ لاہور ۱۹۳۹ء) "اقبال کامل" (عبدالسلام ندوی، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء) اور "ذکرِ اقبال" (عبدالمجید سالک۔ لاہور ۱۹۵۵ء) کا شمار دورِ اول کی اقبال شناسی پر اہم کتابوں میں ہوتا ہے۔ ستر کے عشرے تک، سوانحی لوازمے اور مباحث پر مشتمل، بعض دیگر کتابیں بھی سامنے آ چکی تھیں، مگر حیاتِ اقبال کے سلسلے میں، ایک طویل عرصے تک متذکرہ بالا کتابوں ہی کو اہم ماخذ کی حیثیت حاصل رہی۔ تینوں مصنف اقبال کے معاصر، اور اپنے دور کے ممتاز اقبالی مصنف تھے، چنانچہ "مستند ہے ان کا فرمایا ہوا" کے تحت، اقبال صدی، (۱۹۷۳ء) اور بعد ازاں ۷۷ ۱۹ء) کے زمانے تک آنکھیں بند کر کے، انہی بزرگوں کے بیانات سے استناد کیا جاتا رہا۔ اقبال صدی کے آس پاس اقبال کی ایک جامع سوانح عمری کی ضرورت کا احساس پیدا ہونے لگا۔ اسی زمانے میں اقبال کی شخصیت اور سوانحی پہلوؤں پر بعض مضامین اور کتابیں سامنے آئیں۔ اس فضا کے نتیجے میں حیاتِ اقبال کے بعض کوائف و نکات کی سند و صحت کی بنیاد پر نقد و تنقیح ہونے لگی۔ پروفیسر محمد صدیق جاوید نے بھی چند تحقیقی مضامین سپرد قلم کیے سوانح اقبال کے ضمن میں بعض واقعات کے حوالے سے انہوں نے اقبال کے سیرت نگاروں کے تسامحات کی طرف متوجہ کیا، اور نسبتاً زیادہ محتاط رویہ اپنانے کی ضرورت پر زور دیا۔ اس ضمن میں ان کے مضامین میں "اقبال اور آرنلڈ" اور "اقبال، مسجد قرطبہ میں" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ یہ دونوں مضامین پروفیسر صدیق جاوید کے زیر نظر مجموعے میں شامل ہیں۔ اسی زمانے میں انہوں نے بعض دیگر مضامین بھی تحریر کیے تھے، جو اس مجموعے میں بہ وجوہ (؟) شامل

نہیں لکھے گئے) صدیق جاوید کی تحقیق، اقبال صدی اور بعد کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ انہوں نے متعدد نئے موضوعات پر قلم اٹھایا اور ان کے کئی مضامین بعض رفیع علمی و ادبی جرائد کی زینت بنے۔ زیر نظر مجموعہ، ان کے آٹھ تحقیقی مقالات پر مشتمل ہے۔

۱۹۰۴ء میں اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد، بلوچستان کے زمانۂ ملازمت میں ایک فوجداری مقدمے میں ملوث ہو گئے۔ اقبال سخت پریشان ہوئے اور دیگر تدابیر کے ساتھ، ایک منظوم فریاد لکھ کر دہلی خواجہ حسن نظامی کو بھیجی کہ مزار پر پڑھی جائے۔ بعد ازاں ۱۹۰۵ء میں ولایت جاتے ہوئے "التجائے مسافر" کے عنوان سے ایک اور نظم خواجہ محبوب الٰہی کی نذر کی۔ ڈاکٹر صدیق جاوید مجموعے کے پہلے مضمون میں سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا وجہ ہے کہ اقبال ولایت روانگی سے پہلے حضرت فرید شکر گنج یا حضرت داتا صاحب کے مزار پر حاضر ہونے کی بجائے حضرت نظام الدین اولیاء کے آستانہ پر جا کر دعا کرتے ہیں ...... علامہ اقبال کے سوانح نگار کا فرض ہے کہ وہ علامہ کی حضرت محبوب الٰہی سے عقیدت کی تحریک کا سراغ لگائے۔" (ص ۵) ــــــ یہ سوال اہم ہے، اور اقبال کے نقادوں نے کبھی اس کے اسباب پر غور نہیں کیا۔ مصنف نے اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے ــــــ اُن کے خیال میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ شیخ عطا محمد، فوجداری مقدمے سے بری ہو گئے، اور یہ "حضرت محبوب الٰہی کی نظر عنایت کے طفیل" ممکن ہوا ــــــ اقبال نے ان کے حضور، ایک بار "التجائے مسافر" اسی سبب سے پیش کی کہ دوسرے بزرگوں کی نسبت حضرت محبوب الٰہی کہیں زیادہ بلند مقام و مرتبے پر فائز تھے ــــــ مگر کیسے؟ صدیق جاوید صاحب ثبوت میں شیخ محمد اکرام مرحوم کا یہ قول پیش کرتے ہیں: "جو اثر و اقتدار انہیں حاصل ہوا، بہت کم بزرگوں کو نصیب ہوا ہوگا" (ص ۱۱) ــــــ ہمارے خیال میں یہ دونوں "اسباب" نظام الدین اولیاء سے علامہ کی خصوصی ارادت کا تشفی بخش ثبوت فراہم نہیں کرتے۔ شیخ عطا محمد کی بریت میں دو باتیں اہمیت رکھتی ہیں، جن کی طرف مولانا حبیب الرحمان خان شروانی کے نام اقبال نے ایک خط میں اشارہ کیا ہے ــــــ ایک تو لارڈ کرزن کا رول، دوسرے اقبال کی ذاتی تگ و دو اور بھاگ دوڑ (جس میں بقول اقبال: "...... روپیہ کثیر صرف ہوا")

ہمارے خیال میں حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر اقبال کی حاضری کا بنیادی سبب یہ تھا کہ اقبال جس ماحول میں پروان چڑھے، اس میں، اور ایک حد تک آج بھی خانقاہیں بقول ڈاکٹر صدیق جاوید "مرجع خلائق" تھیں اور "مزارات پر اکثر و بیشتر حاضری ہیں زمانے کا عام

دستور تھا" ـــــ یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ ذہنی و فکری اعتبار سے اقبال، ایک "عبوری دور" سے گزر رہے تھے۔ سفرِ یورپ کے بعد ہی ان کے اندر ذہنی اور فکری پختگی پیدا ہوئی، اور انہوں نے اپنے بعض خیالات سے رجوع کر لیا۔ ـــــ ۱۹۰۳ء میں شیخ عطا محمد کے مقدمے کی وجہ سے اقبال سخت پریشان تھے، تب بھی خود دہلی جا کر مزار پہ حاضری نہیں دی، بس نظم لکھ بھیجی۔ ۱۹۰۵ء میں بھی جب انہوں نے حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر "التجائے مسافر" پیش کی تو بطورِ خاص، یہ سفر اختیار نہیں کیا، بلکہ بعد ازاں بھی دہلی جاتے یا وہاں سے گزرتے تو حاضری دیتے اور یہ حاضری صرف حضرت خواجہ محبوب الٰہی کے ساتھ مخصوص نہ ہوتی۔ ڈاکٹر صدیق جاوید کا پیش کردہ اقبال کا ایک اقتباس توجہ طلب ہے۔

"..... میں جب کبھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ حضرت نظام الدین محبوب الٰہی کے مزار پر جایا کرتا ہوں اور وہاں کے دیگر مزارات پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرتا ہوں۔"

اپنی زندگی میں علامہ اقبال بار ہا دہلی گئے، لیکن کیا ہر بار وہ بالالتزام حضرت محبوب الٰہی کے مزار پر حاضر ہوتے؟ شواہد موجود نہیں ـــــ پھر جیسا کہ صدیق جاوید صاحب ہی نے بتایا کہ علامہ حضرت داتا گنج بخش اور شاہ محمد غوث کے مزاروں میں اور حضرت سید گل بادشاہ (امرتسر) اور میاں شیر محمد شرقپوری کی خدمت میں بھی حاضری دیتے رہے۔ آخری دور میں تو اُن کی عقیدت کا سب سے بڑا مرجع حضرت مجدد الف ثانی تھے۔ جون ۱۹۳۴ء (کے شدید موسم) میں بطورِ خاص سرہند شریف کا سفر کیا (جاوید کو بھی ساتھ لے گئے) اور مزارِ مجدد پہ حاضری دی۔ بتایا کہ "مزار نے میرے دل پر بڑا اثر کیا" ـــــ "بالِ جبریل" کی نظم "پنجاب کے پیرزادوں سے" اس اعتبار سے اہم ہے کہ "برگِ گل" اور "التجائے مسافر" میں اقبال کے خیالات رسمی اور روایتی نوعیت کے ہیں۔ ("برگِ گل" کو تو انہوں نے "بانگِ درا" میں شامل بھی نہیں کیا۔) مگر یہاں وہ پیر پرستی سے بیزار نظر آتے ہیں۔ ابتدائی دور کی دو نظمیں ایک طرح کی شخصی فریاد ہیں، مگر "بالِ جبریل" کی مذکرہ نظم میں حضرت شیخ احمد سرہندی سے ارادت و عقیدت ملی اجتماعی اور ملّی حوالہ اہمیت رکھتا ہے ـــــ یہاں چند اشعار میں جو اختصار و جامعیت اور معنویت و بلاغت ہے، وہ ابتدائی دور کی دونوں نسبتاً طویل نظموں میں نہیں ہے:

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار
گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفس گرم سے ہے گرمیٔ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

بات طویل ہوگئی، کہنا یہ تھا کہ صدیق جاوید صاحب نے جو سوال اٹھایا، وہ اہم ہے، مگر جواب مطمئن نہیں کرتا۔ ابھی تحقیق مزید کی ضرورت ہے۔

"علامہ اقبال اور حضرت بلالؓ" میں مصنف نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کی روحانی، جذباتی اور فکری شخصیت پر، اور ان کے شعور اور تحت الشعور میں حضرت بلال کی شخصیت کے گہرے اثرات موجود تھے۔ اسی حوالے سے اقبال نے عشق کی وہ قدر دریافت کی جس نے ان کے فکری نظام کی ترتیب و تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا ـــــ مگر اقبال کے بیشتر شارحین نے حضرت بلالؓ پر علامہ کی نظموں کو حقیقی سیاق و سباق کو سمجھنے اور ان کی معنویت کو اجاگر کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

"بانگ درا" کی نظم "مرزا غالب" نہ تو محض رسمی خراج تحسین ہے اور نہ اس کی نوعیت تاثراتی ہے۔ اس میں اقبال نے کلام غالب کی بعض ایسی خوبیوں اور خصوصیات کی طرف اشارے کیے ہیں جو کلام غالب کی تحسین و تنقید کے سلسلے میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعد کے ناقدین غالب نے انھی خصوصیات کو بالصراحت اپنے تنقیدی مقالوں میں پیش کیا ـــــ اس موقف کا اظہار ڈاکٹر صدیق جاوید نے تیسرے مقالے "تنقید غالب میں اقبال کا حصہ" میں پیش کیا ہے ـــــ آیندہ چار مضامین پروفیسر تھامس، ڈاکٹر آرنلڈ اور پروفیسر براؤن سے اقبال کے ربط و تعلق، کسب و اکتساب اور اثر و تاثر اور اس حوالے سے بعض تاریخی مغالطوں کی تصحیح پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں جناب صدیق جاوید صاحب نے جس دقت نظر سے تحقیق کی ہے، وہ سوانح اقبال کے طلبہ کے لیے خاص اہمیت رکھتی ہے۔ مگر ہمیں اس سے اتفاق نہیں کہ اگر سید نذیر نیازی کی بیان کردہ تاریخیں غلط ہیں تو سرے سے ان کے بیانات ہی ناقابل تسلیم

ہیں۔ اقبال پر پروفیسر آرنلڈ کے اثرات کے ضمن میں فاضل محقق نے ایک جگہ لکھا ہے: "اقبال سنگھ کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ آرنلڈ ہی تھے، جنھوں نے اقبال کو یورپ میں اعلیٰ تعلیم کی ترغیب دی۔" (ص ۶۴) ـــــ پھر یہ کہ: "اقبال کے دل میں علم کی جو بے پناہ خواہش تڑپنے لگی تھی، اس کی تکمیل ولایت میں آرنلڈ کے حضور ہی، ہو سکتی تھی۔" (ص ۶۶) ـــــ اول تو اس ضمن میں اقبال سنگھ کی سند محل نظر ہے۔ دوسرے اقبال کو یورپ جانے کی ترغیب آرنلڈ نے دی اور تکمیل علم انھی کے حضور ہو سکتی تھی تو ۱۹۰۳ء میں وہ کسی امریکی یونیورسٹی میں داخلہ لینے کے خواہش مند کیوں تھے (مکتوبِ اقبال بنام مسز سٹرشین، مشمولہ لیٹرز اینڈ رائٹنگز آف اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار۔ ص ۱۲۱)۔

اس مجموعے کا آخری مضمون، اقبال کی زیارتِ مسجد قرطبہ کے حوالے سے علامہ کے بعض سوانح نگاروں کے دلچسپ مغالطے کی تصحیح سے متعلق ہے۔

بہ حیثیتِ مجموعی یہ تحقیقی مضامین، ذخیرۂ اقبالیات میں ہر سال شامل ہونے والے ان سیکڑوں تحریروں سے مختلف اور منفرد نوعیت کے ہیں، جن کا وجود و عدم برابر ہے۔ ڈاکٹر صدیق جاوید نے نہ صرف موضوعاتِ تحقیق کے انتخاب میں انفرادیت کا ثبوت دیا ہے، بلکہ کچھ نہ کچھ کہنے کی کوشش کی ہے۔ یہ مضامین اپنے موضوعات پر نہ تو حرفِ آخر ہیں اور نہ خاتم، بلکہ تحقیق مزید کا ایک راستہ دکھاتے ہیں۔ کسی مصنف کی یہ خوبی انتہائی قدر و قیمت رکھتی ہے کہ وہ نئے موضوعات پر چند نئے نکات کی طرف ہماری توجہ مبذول کرے اور یارانِ نکتہ داں کے لیے خامہ فرسائی اور تلاش و تفتیش کا موقع فراہم کرے ـــــ ان مضامین کا محرک ڈاکٹر صدیق جاوید کا یہ احساس رہا کہ حیاتِ اقبال کے بعض حقائق اور واقعات روایت و درایت کے اصولوں سے ہم آہنگ نہیں اس لیے ان کی تنقیح کی ضرورت ہے ـــــ یہ احساس اقبالیات میں بہت عام نہیں ہے اور اسی لیے یہ مجموعہ اقبالیات میں ایک معتبر اضافہ شمار ہوگا۔

ڈاکٹر صدیق جاوید اپنے موقف کی تائید میں شواہد جمع کرنے میں خاص مہارت رکھتے ہیں مگر اُن کی پیش کش کا انداز داستان سرائی کا ہوتا ہے۔ وہ اسے برادرانہ شکوہ سمجھیں یا ایک مخلصانہ تجویز ـــــ کہ حکایت لذیذ، حشو و زوائد سے قطع نظر، باختصار و اجمال ہی پیش کریں تو کہیں زیادہ مؤثر و دلچسپ محسوس ہوگی۔

نام مصنف : ڈاکٹر نبی بخش بلوچ
نام کتاب : مولانا آزاد سبحانی ۔ تحریکِ آزادی کے ایک متقدر رہنما"
ناشر : ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، دانشگاہ پنجاب، کلب روڈ لاہور
صفحات : تقریباً ۳۵۰
قیمت : ۸۰/- روپے

ہماری تحریک آزادی کے کئی ایک رہنما ایسے ہیں جن سے خواص تو بخوبی آشنا ہیں لیکن عوام ان کے بارے میں بہت کم جانتے ہیں ۔ مولانا آزاد سبحانی کا تعلق ایسے ہی رہنماؤں کی جماعت سے ہے ۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ ڈاکٹر نبی بخش بلوچ ایسے محقق و دانشور نے، جنہیں کچھ عرصہ مولانا مرحوم کے قریب رہنے کا شرف حاصل ہے ، مولانا کو پاکستانی عوام سے متعارف کرانے کا بیڑا اٹھایا اور اس ضمن میں ہم تک ایک اچھی کتاب پہنچانے کی سعیِ بلیغ کی ہے ۔ یہ بات قابل ذکر اور خوش کن ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے کسی قسم کے صلے سے بے نیاز ہو کر یہ قومی خدمت انجام دی ہے پنجاب یونیورسٹی کے ایک ذیلی اور بین الاقوامی شہرت کے مالک ادارے تحقیقاتِ پاکستان (ریسرچ سوسائٹی) نے کتاب زیرِ تبصرہ شائع کر کے جہاں ہماری تحریک آزادی کے ایک نمایاں کردار کو گوشۂ گمنامی میں جانے اور کتابِ تحریک کے ایک باب کو ضائع ہونے سے بچایا ہے وہاں مذکورہ تحریک سے دلچسپی رکھنے والوں اور سیاسیات کے طلبہ پر ایک احسان کیا ہے جس کے لیے ادارۂ مذکور لائقِ تحسین و ستائش ہے ۔

"مولانا آزاد سبحانی......" پیشِ لفظ کے علاوہ آٹھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کے آخر میں حواشی و تعلیقات دیئے گئے ہیں ۔ اشاریے کے بعد اسلام کی تعلیمات سے متعلق مولانا کی انگریزی تحریریں ہیں ۔ کتاب کے شروع میں مولانا آزاد کی تصویر بھی دے دی گئی ہے جو ایک اچھا اقدام ہے کہ قدرتی طور پہ انسان کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ وہ اس شخصیت کے چہرے مہرے سے بھی شناسا ہو جس کے بارے میں وہ کوئی تحریر پڑھ رہا ہے ۔ پیشِ لفظ سے پہلے مولانا کی

ایک عزیزہ جمیلہ خاتون کے حوالے سے مولانا کی شکل و صورت، حلیہ اور قد کاٹھ اور خوش خوراکی و خوش پوشی کا مختصر سا تذکرہ ہے۔ پیشِ لفظ میں ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب کی ترتیب کے پس منظر کا ذکر کیا ہے اور مولانا سے اپنی ملاقاتوں، ان کی قلندرانہ شخصیت، علمی تبحر اور بالخصوص ان کی اولوالعزمی سے بہت متاثر ہونے اور بعض واقعات کی تفصیل دی ہے اور اس طرح یہ حصہ خود ایک اہمیت کا حامل بن گیا ہے۔ بیرونِ ملک بالخصوص امریکہ وغیرہ میں مولانا کی مذہبی و سیاسی سرگرمیوں اور ان کے توکل علی اللہ کے جذبہ و عمل کی چھوٹی چھوٹی اور دلچسپ قلمی تصویریں قاری کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں۔

پہلا باب مولانا کے حالاتِ زندگی کو محیط ہے اور اس میں نام و نسب، ارادہ ماجدہ، ولادت، تعلیم، طب سے لگاؤ، دورانِ تعلیم دیگر مشاغل، استاد کا اثر مولانا کی زندگی پر، سلسلۂ ارادت، تلاشِ معاش، ادبی، سیاسی اور مذہبی سرگرمیاں، مسلم لیگ سے وابستگی، کانگریس سے علیحدگی، تحریکِ خلافت، ترکِ موالات وغیرہ ایسے کئی ذیلی عنوانات کے تحت دستیاب مواد کے مطابق، گویا مولانا کی زندگی کی فلم کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے باہم ملا کر ایک پوری دل کش فلم تیار کی گئی ہے۔ ہر ذیلی عنوان چند سطروں پر مشتمل ہے جس سے قاری کسی قسم کی بوریت کا شکار نہیں ہوتا، بالکل اس فلم کی طرح جس کا ہر پردہ (ایکٹ) جلدی جلدی بدلتا چلا جاتا ہے اور تماشائی مسلسل سکرین پر نظریں جمائے رکھتا ہے کہ کسی پردے کا کوئی حصہ اس کی نظروں سے چھوٹ نہ جائے۔

مولانا نے ۱۹۲۵ء میں گورکھپور سے "روحانیت" کے نام سے ایک ماہنامہ بھی جاری کیا، جس نے مسلمانوں کی بہت خدمات انجام دیں لیکن اس کی زندگی صرف ڈیڑھ برس رہی۔ بعد میں مولانا نے رسالہ "دعوت" نکالا جس میں وہ مسلمانوں کے الگ وطن کے لیے "اسلامستان در ہمالستان" کے عنوان سے مستقلاً لکھتے رہے۔

فاضل مؤلف نے ایک جگہ مولانا کے اندازِ تقریر و خطابت پر روشنی ڈالتے ہوئے کتاب "دید و شنید" کے حوالے سے لکھا ہے کہ "مولانا تقریر بڑی اچھی کرتے ہیں۔ تقریر نہیں کرتے جادو کرتے ہیں۔ بہت بڑے فلسفی بھی ہیں۔ تقریر میں فلسفیانہ تخیل و تجرّمی کے کمالات اور دلائل قاطعہ و براہین ساطعہ کے وہ جوہر دکھاتے ہیں کہ مخالف بھی داد دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں...... یہ شخص اقلیمِ خیال کا بھی فرمانروا تھا اور شہرستانِ زبان کا بھی تاجدار" (ص ۹، ۱۰) فاضل مؤلف کا دعویٰ ہے کہ "مولانا نے تعلیمی اور دینی تبلیغ کے فروغ کے لیے غالباً سب سے پہلے

ہندوستان میں مراسلاتی یونیورسٹی (اوپن یونیورسٹی۔ یزدانی) کا تصور پیش کیا اور عملاً اسے کر دکھایا۔" (ص۔۱) مولانا مسجد مچھلی بازار کانپور کے تنازع میں گرفتار بھی ہوئے۔ اس باب کے آخر میں مولانا کی شاعری، شادی، اولاد اور بیماری و وفات کا ذکر ہے۔ مولانا کی وفات ۱۹۵۷ء میں ۲۲ اور ۲۳ جون کی درمیانی رات ۱ بجے ہوئی۔

دوسرا باب "مولانا آزاد اور تحریکِ پاکستان" کے عنوان سے ہے۔ فاضل مؤلف نے مولانا کو ان "گنے چنے سیاسی اور مذہبی رہنماؤں" میں شمار کیا ہے جنھوں نے تحریکِ آزادی میں بھرپور حصہ لیا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے بعض کتابوں کے حوالے بھی دیے ہیں۔ پھر مولانا کی سیاسی بصیرت، سیاست میں سرگرمی، مسجد مچھلی بازار کانپور اور مولانا آزاد سبحانی، مسلم لیگ اور مولانا آزاد سبحانی جیسے ذیلی عنوانات کے تحت مولانا کی مختلف سیاسی جماعتوں سے ——— کانگریس، جمعیۃ العلمائے ہند وغیرہ ——— وابستگی اور علیحدگی کے اسباب و علل، مولانا کی پرجوش اور ولولہ انگیز تقریروں کے اقتباسات اور دیگر مختلف حوالوں سے اس باب کو آراستہ کیا ہے اور یوں اس حصے کو اس دور کی مختصر اور دلچسپ سیاسی تاریخ کی صورت دے دی ہے۔

۳۱-۱۹۳۰ء میں مولانا نے گورکھپور میں مختلف پیشہ ور مسلمانوں کو ان کے پیشے کے مطابق متحد اور ان میں اسلامی روح بیدار کرنے کی خاطر "تحریکِ ربانی" کا آغاز کیا۔ وہ مسلمانوں کو مذہبی اور معاشی اصلاحات کے ذریعے باعمل بنانا اور ان کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کو استوار کرنا چاہتے تھے۔

تیسرا باب مولانا کی اسی قسم کی سرگرمیوں کی تفصیل کو محیط ہے۔ چوتھے باب میں مولانا کی فلسفیانہ حیثیت کا ذکر ہے اور ضرورتِ فلسفہ سے متعلق نیز علم تنقید کے بارے میں مولانا کے نظریات پیش کیے گئے ہیں۔

اگست ۱۹۱۳ء میں مچھلی بازار کانپور کی مسجد کے ایک حصے کو ڈھا کر حکومت سڑک کشادہ کرنا چاہتی تھی۔ مسلمانوں کے لیے یہ صورتِ حال انتہائی ناگوار تھی۔ چنانچہ بے شمار مسلمان مرد، عورتیں اور بچے مذکورہ مسجد میں جمع ہو گئے۔ مولانا نے اس موقع پر ایسی ولولہ انگیز تقریر کی کہ مسلمان جان دینے پر آمادہ ہو گئے۔ مجسٹریٹ نے فائر کھول دیے اور کئی مسلمان مرد، عورتیں اور بچے شہید ہو گئے۔ مولانا کو گرفتار کر لیا گیا۔ پانچویں باب میں "مولانا کی دین داری و دینی خدمات" کے تحت مذکورہ واقعے کی تفصیل ملتی ہے اور یہ باب بھی اس دور کی سیاسی و دینی تاریخ کے

چند اوراق قاری کے سامنے لاکر اس کے لیے دعوتِ فکر و عمل کا سامان کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے مولانا کی طبیعت ایک عجیب کیفیت کی حامل تھی یا یوں کہہ لیجئے کہ وہ سیماب طبع شخصیت تھے۔ بنیادی طور پر تو وہ مسلمان ہی تھے لیکن مارکس کے مطالعے نے انہیں اس کی ذہنی صلاحیت، انقلابی نقطۂ نظر اور سیاسی فکر وغیرہ سے متاثر کر رکھا تھا۔ تاہم ان کا مارکسزم کسی اور طرز کا تھا۔ وہ حضور اکرم (صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم) کو دنیا کے عظیم ترین انقلابی تسلیم کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ مارکس کے کمیونزم کا انحصار خدا کے انکار پر ہے جب کہ ان کے کمیونزم کی بنیاد خدا کے اقرار پر ہے۔ چھٹے باب میں، کہ بہت مختصر ہے، مولانا کی زندگی کے اس دلچسپ پہلو کو سمیٹا گیا ہے۔

مولانا آزاد سبحانی نے سیاحت بھی کی۔ ساتواں باب ان کے سفرنامہ کے اقتباسات پر مشتمل ہے۔ یہ سفرنامہ ان کے فرزند حسن سبحانی نے ذی الحجہ ۱۴۰۱ھ میں لکھنؤ سے شائع کیا۔ اس میں مولانا نے اپنی سیاحت کے اغراض و مقاصد بیان کیے ہیں۔ نیز اہلِ مشرق و مغرب کی زندگی کے مختلف شعبوں میں موازنہ کر کے دونوں کی خوبیاں اور خامیاں گنوائی ہیں۔ جہاں یہ حصہ بھرپور دلچسپی لیے ہوئے ہے وہاں مولانا کے گہرے مشاہدے کی بھی غمازی کرتا ہے۔ یہ باب پڑھ کر حیرانی ہوتی ہے کہ مولانا نے اس زمانے میں یورپ، امریکہ، فرانس اور چند دیگر ممالک کا سفر کس طرح "توکل علی اللہ" کے تحت کیا اور کس طرح بعض احباب خود بخود اس کا اہتمام کرتے رہے۔ یہ صورتِ حال توکل کے علاوہ مولانا کی اولوالعزمی، ہمت و جوانمردی اور سب سے بڑھ کر قوتِ ارادی کی نشاندہی کرتی ہے۔ کتاب کا یہ باب طویل ترین باب ہے۔

مولانا آزاد سبحانی گویا ایک جامع الحیثیات شخصیت تھے۔ عالم، فلسفی، سیاست دان اور ادیب و شاعر۔ کتاب زیرِ تبصرہ کے آخری باب میں ان کی اس حیثیت سے مختصراً بحث اور ان کے کلام کا کسی قدر انتخاب ہے۔ اس انتخاب سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے زیادہ تر غزل میں طبع آزمائی کی ہے۔ ان اشعار میں عشق و مستی بھی ہے، فلسفہ اور دروں بینی بھی اور خارجیت بھی۔ بعض اشعار بلاشبہ جالبِ توجہ ہیں۔ مجموعی طور پر ان کی شاعری کو ایک اچھی شاعری کہا جا سکتا ہے۔ بعض اشعار وزن سے خارج ہیں، لیکن ایسا یقیناً مسوّدے میں سہوِ قلم کے باعث ہوا ہوگا۔

آٹھ ابواب کے بعد اشاریہ ہے اور آخر میں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، مولانا کی بعض انگریزی

تحریریں جمع کی گئی ہیں جو سات ابواب کو محیط ہیں ان میں سے پہلے عبیداللہ عثمان السندی کا "انٹروڈکشن" ہے جس میں انہوں نے مولانا کی ان تحریروں کے مجموعے کو "ابر و شر" کہا اور مولانا کی متجسس اور نقادانہ طبع کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد اس کتابچے پر مولانا کا "پریفیس" ہے۔ اس کتابچے میں "اللہ"، "کائنات" اور اسی قسم کے دوسرے موضوعات کو انوکھے انداز میں لیا گیا ہے۔

کتاب بحیثیت مجموعی بڑی دلچسپ اور ایک دور کی مختصر سیاسی، مذہبی اور معاشرتی جھلکیوں کی حامل ہے۔ فاضل مؤلف کا انداز بیان سادہ و رواں ہے۔ تحریر میں کسی قسم کی گنجلک نہیں ہے کئی ایک حوالوں اور ذاتی انٹرویوز سے انہوں نے کتاب کو مستند اور باوقعت بنانے کی خاص سعی کی ہے جس کے لیے وہ مبارک باد کے مستحق ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس قسم کے سیاسی مذہبی رہنماؤں اور ان کے کارناموں کے بارے میں جن سے صرف خاص حلقے آشنا ہیں اور عوام ان سے بڑی حد تک بے خبر ہیں، اسی قسم کی کتابیں تالیف کی جائیں تاکہ یہ قومی ریکارڈ ضائع ہونے سے محفوظ رہے۔ کتاب پر تبصرہ خوبصورت ڈسٹ کور کے ساتھ اور سفید عمدہ کاغذ پر ٹائپ میں ہے۔